

٢١٤  
ش ٠ م

شرح الشرح ، تأليف محمد شريف بن محمد الحسيني ؟  
بخط ميرزا . . . ؟ في القرن الثاني عشر الهجري  
تقديرا .

١٤٢ ق ١٩ س ٢٣×٢٥ ١٤ سم

نسخة حسنة ، بعض الأوراق منفردة ، خطها  
تعليمي حسن ، طبع في بلاد الحجاز سنة ١٣١٤ هـ .

٧٦٤٧

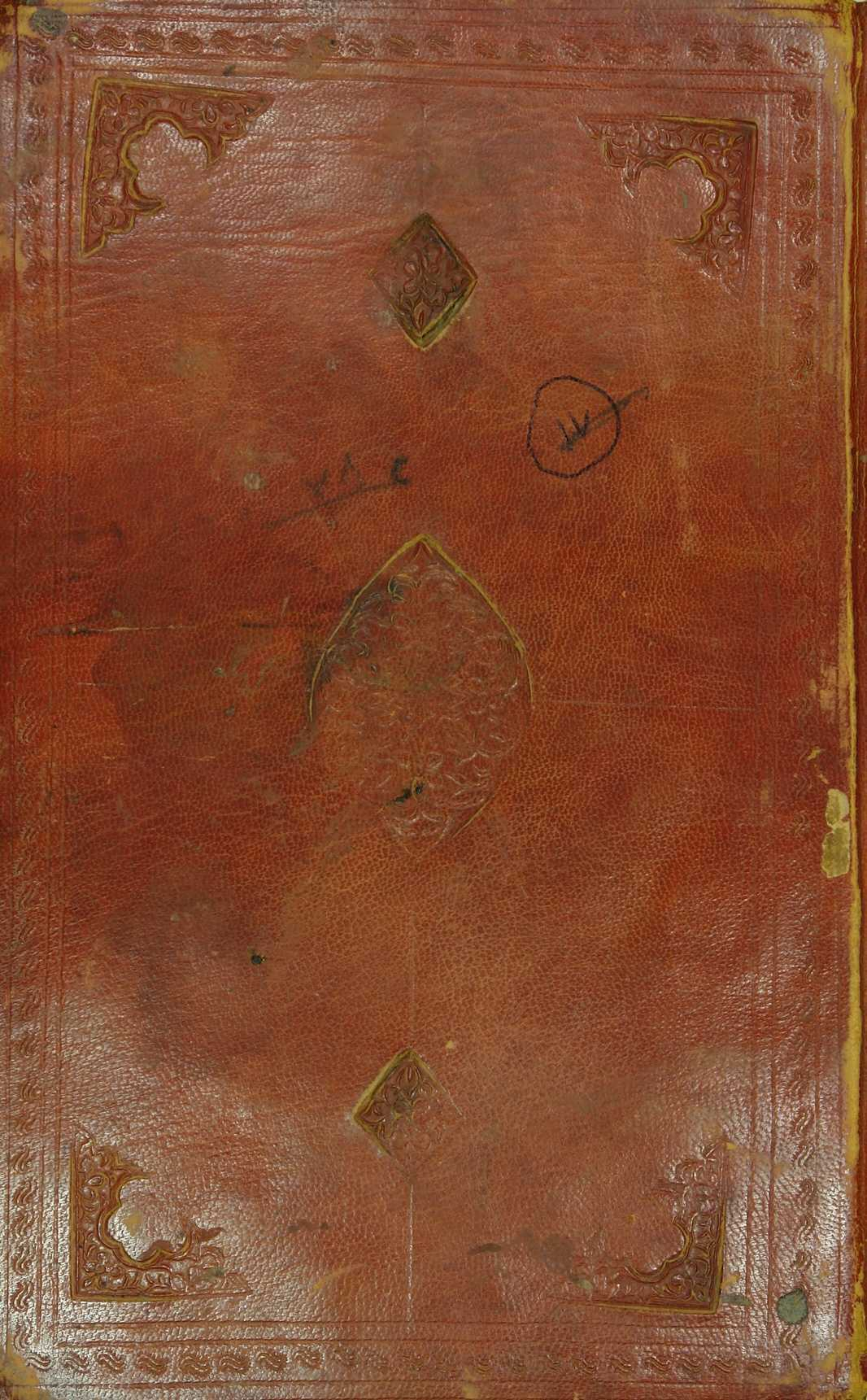
الأثرية ٣ : ١٨٠

أ - أصول الدين أ - المروني ب - النجاشي  
ج - تاريخ النسخ د - حاشية محمد شريف علي  
شرح الجلال الدواني علي العقائد المذهبية  
هـ - تعليمي علي شرح الدواني علي العقائد  
المذهبية

ق ١٥٩٧ / ٢  
١٤ / ٧ / ٥

۷۶۳۷







# مكتبة جامعة الملك سعود "قسم المخطوطات"

الرقم:	٤٧٦٧
العنوان:	شرح الشيخ
المؤلف:	محمد شريف بن محمد الحسيني
تاريخ النسخ:	١٢٠٠ هـ
اسم الناشر:	نقد بيا
عدد الأوراق:	١٢٥
ملاحظات:	



بسم الله الرحمن الرحيم  
 في هذا الكتاب  
 شرح على

شرح على ساقه الملك الحق المبين الى ان دخل في ملكه  
 شهاب الدين بن بهاء الدين

شرح على ساقه الملك الحق المبين

$$\begin{array}{r} 190 \\ 190 \\ \hline 190 \\ 190 \\ \hline 190 \end{array}$$

٢٨٤٢

$$\begin{array}{r} 190 \\ 190 \\ \hline 190 \\ 190 \\ \hline 190 \end{array}$$

$$\begin{array}{r} 190 \\ \hline 190 \end{array}$$

199

$$\begin{array}{r} 199 \\ 199 \\ \hline 199 \\ 199 \\ \hline 199 \end{array}$$

191

$$\begin{array}{r} 199 \\ 199 \\ \hline 199 \\ 199 \\ \hline 199 \end{array}$$

$$\begin{array}{r} 191 \\ 191 \\ \hline 191 \end{array}$$

$$\begin{array}{r} 199 \\ 199 \\ \hline 199 \\ 199 \\ \hline 199 \end{array}$$

$$\begin{array}{r} 199 \\ 199 \\ \hline 199 \\ 199 \\ \hline 199 \end{array}$$

$$\begin{array}{r} 199 \\ 199 \\ \hline 199 \end{array}$$

$$\begin{array}{r} 199 \\ 199 \\ \hline 199 \end{array}$$

$$\begin{array}{r} 199 \\ 199 \\ \hline 199 \end{array}$$

$$\begin{array}{r} 199 \\ 199 \\ \hline 199 \end{array}$$

$$\begin{array}{r} 199 \\ 199 \\ \hline 199 \\ 199 \\ \hline 199 \end{array}$$

$$\begin{array}{r} 199 \\ 199 \\ \hline 199 \\ 199 \\ \hline 199 \end{array}$$

$$\begin{array}{r} 199 \\ 199 \\ \hline 199 \\ 199 \\ \hline 199 \end{array}$$





بسم الله الرحمن الرحيم  
 قوله من فقهنا تحقيق العقائد  
 في علم الله تعالى على خلاصة  
 في علم الله تعالى على خلاصة  
 في علم الله تعالى على خلاصة

مطلع آيات كلام قديم خير كلام: نطق في الكليات والآيات: محمد من وفقهنا تحقيق  
 عقائد الاسلام: وتدين المرام للاول الافهام: وافضل صلوة وسلام  
 بهما الوصول الى دار السلام هو الصلوة والسلام طاهر الانام: وعلى الدوام  
 البررة الكرام: انما بعد فيقول العبد الضيف المحجج الاعنانية الملك الغني القوي محمد  
 الشريف ابن محمد الحسين العلوي بده الدلي صراط المصطفى لما كان شرع الطريق  
 على افضل المبدع: لا فضل للحقيق والكل المفقين جلال الله والدين محمد  
 بعد الصديق روح المدروج بالروح الحقيقي مستل على خلاصة البكار افكاره  
 ولكن كان اخذ مراد من كلامه في بعض عباراته و اشاراته متعسفا  
 ان اعلق عليه تعليقا يكون كاشرا له لتيسر ما تيسر فالتعليق على ان سمي هذا التعليق  
 از فخر ببر و سر: از بنام شيخ اين زيبا كتاب: جل شرع الكرم  
 ميان خطاب: كنت شرع الشرع زانرو نام او: خيرا و آغا و انما  
 فاما من وفقهنا تحقيق العقائد الاسلامية وعصمتها: اعلم ان التمجيد  
 طرق كما شادت في الكتب من قولهم الحمد لله والحمد لله والحمد لله من ايماننا  
 التي عبر بها عن الذات الالهية بالاسم الطاهر والعبادة سبحانه  
 بلفظ الخطاب كما في الحمد فحق التبرع بلفظ الضمة اشارة الى انه سبحانه متعال  
 عن ان يكون مشاهدا كما هو مرتبة الخطاب على الوجه الاكمل فكان كلامه  
 الانفسه فقال لمسان طلاء التراب ورب الارباب ومن جبر الخلق  
 توجه الاجابة سبحانه منزلة المسادة كما قال سيد المرسلين ومادني

المكتبة المكية  
 المكتبة المكية

المضلين و امام المصلين احب اليهم كما تراه فكان الجاد انمض حينه غفنه  
 ونظر الى ما قاله سبحانه نحن اقرب اليه من جبل الوريد والشم العلامة انه احب اليه  
 بحرق النداء لانه شاهده جبرته في ملاحظته كما سبحانه بحسبه وجعل كما اراد ان يشبه  
 اليه سبحانه نقصا وكل قدرة جبره افضل لسانه وقدر مائة فاعترف بالبر عنده وصرق  
 العناية منه اما هو الا هم من سائر المطالب كلها وهو الداعي الى التمسك بسلطة  
 الفضل الا انه لا يحسن صلاوة على الله واصحابه الغايبين بالسعادات من الارباب  
 الابد وهذا الفرق يتفاد من جرف النداء او المقصود بالبناء هو المكون بعيد  
 والنداء بحيلة رد احاد من نفوت الجلال التوفيق لتحقيق العقائد والعصمة  
 عن التقليد لانه نعمة عظيمة وحماية حسيمة ووسيلة للسعادة الباقية  
 وفيه كمالا ايضا رعاية لراحة الاستدلال فطوبى لمن سرفه الدق بهذه سرقة  
 العظيم وكرم هذه الكرامة العليا فان التقليد وهم التحقيق يقين التحقيق  
 هو تحصيل المعرفة من الدليل الرباني والتقليد هو اتباع الغير القول او  
 الفعل ولو حصل من التقليد جرم وطلع شرع اليقين من انفق التقليد فهو  
 في معرض الاقول فهذا اليقين والوهم سواء ولله در من قال: لا جرم في  
 تشبهي بكم ان ذكر ان بن خزيمة در ملك يقين زن كه كان خبري نيت: انما  
 بالعقائد الاسلامية هو المعتقدات التي يجب ان يعتقدها اهل الاسلام  
 وبالاصول الكلامية هو الضوابط التي يجب عندها في علم الكلام والخروج من الظلمات  
 الى البرانيات مستنطة من تلك العقائد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان  
 ووضوح بالتأيد بقواطع الحجج اشارة الى ان بؤنة صلح كانت ظاهرة بحسب



لم ينجح الى اقامة الحجج الا لمن ضعف فطرته كما قال بعض السعداء لما نظر الى وجهه  
 هذا الوجه لا يكون كاذبا اعلم ان الطمان اضافة القواطع الى الحجج من قبيل  
 اضافة الصفة لا موصوفها مثل اطلاق ثياب مفعلة كحج القاطعة وكذا  
 قوله لو منع السيف والمراو الحجج القاطعة الآيات البينات من القرآن والبرهان  
 عبارة عن سائر المعجزات ويحمل العكس يمكن ان يكون البرهان عطف  
 تفسير بالحجج ويكون المراد منها جميع المعجزات ان جاز تفسير الحجج بالواجب  
 لا يخفى على المطلع باساليب الكلام انه لو جمع السيف في مقابلة الحجج الكاف  
 ائيب **وقد** على الادوات صالحة اعادة كلمة على مع ان العطف مغن عن هذا لرو  
 الشيعة السنية فانهم لم يمتثلوا التمسك وتيسلون فيه بحديث والاهل السنة  
 وجماعة لا يروون في الحديث الصحيح العجوة اعادة كلمة على كوابن متمسكهم  
 وايضا من اصول الاسلام ان ترك السنة مخالفة للمخالفين سنة ومخالف الال  
 والاحباب لشدة غنى عن البيارة **وقد** الشرح تذكير الضمير بما قبل المتن رعاية  
 لمقابلة الشرح **وقد** وايضا جعل المعاقلة والوقاية التفسير في المصداق اعلم ان خفاء  
 المعنى محتمل وجوب ثلثة احوال ان يكون المعنى خفيا باعتبار نفسه لوقته والاشارة  
 ان يكون جليا ظاهرا في نفسه لكنه محجور عنه بعبارة فيها تحقيد فغنى الكلام  
 المعقد فحى باعتبار اخذه منه والثالث ان لا يكون المعنى من المعاني  
 الاول لفظ بل من المعاني الثانية او الثالثة فغنى المعنى بحجابه الا ان  
 ينتقل من اللفظ الى المعنى المنطوق ثم من المعنى الى المعنى الثاني ثم من المعنى  
 الثالث واسطة الانتقال قد يكون جلية وقد يكون خفية فالمعاقلة والمخالف

نظم  
 ان بعد فهم ان  
 لا على سبيل التفسير  
 كقولنا ان المعنى خفي  
 واخوه جفوة بغيره  
 قال عليه السلام  
 على قولنا ان المعنى  
 جفوة مستحق

والمخالف والمضاييق الشارة الى هذه المراتب الثلاثة من الخفاء فلك ان تحمل انما  
 باي وتحقيق المقاصد عبارة عن جعل ما قصد تحقيقه عام فاللحاق امر او  
 اخير لكن الا اذا وباللحاق هو الا اهم بيانه قد مره وموافقا لمقاصد بالمعاقلة  
 اقتضت ذكرها بما فلند ان ذكرها من **وقد** ولم يشر الى مع ذلك شغب الفصل  
 كما هو دواء اهل الجدل انه يعني ان عادة اهل الجدل انهم يتخلون بتكليف الاقوال  
 بانهم يقولون كذا قال فلان وكذا قال فلان لو كان اقبل فليكن كذا وكذا قيل  
 في رسالة كذا والحاصل انهم يتخلون ويقلدون فيهم ولا يسمعون فيما قالوا  
 ويسلكون مسلك التقليد ولا يذنبون الطريق التحقيق ويتجهون بان يكون  
 صورة الاستدلال مستقيمة وانما لم يشر الى مع ذلك ان شغب الفصل  
 وقال اعلم اسلك هذا المسلك بل تعبت الحق العرج وان خالفني لغا المسمورة  
 وظلا صفة انه ادعى انه محقق لا مقتضى كما قال في اول النسخة يا من وقفت اياه **وقد**  
 وعلى هذا المسلك من اوحى اليه هذا انقص باعتبار جماعته بان من اوحى اليه  
 ما يحتج به اذني ولم يصدق بغيره البني عليه يكون قوله الا ان يتلفوا باحدة  
 كما على عليه تهاؤ المحقق والخبر المدقق حجة المدرك فاسفة وتحمل ان يكون  
 اشارة الى ان مثل هذا الشخص قد قيل بانني حكم الله به او لا بعدد كونه بينا  
 لعدم صدق توقيفه من الحكم المذكور بخبر الطفا ولنا في تعليلنا انما اعلقنا  
 على هذا المخرج 2 سالف الروايات في شرح هذا المقام تفصيل فان اردت التفصيل  
 فارجع اليه **وقد** وتحتاج من البناء بمنحى اخر او من البنية بمنحى الارضاح  
 البني تفصيل بمنحى الفاعل فغنى في اللغة اما بمنحى المجر او بمنحى الارضاح



وفي الاصطلاح انسان بعينه الذي هو المفهوم الاصطلاحي من مطلق من  
 المعنى الذي كما لا يخفى فيكون من قبيل نقل من العام الى الخاص فيكون المتعالي  
 بينهما وبين النقل من المعنى بمعنى الطريق من وجهين احدهما ان الاشتقاق  
 مستقر في الاولين بخلاف الثاني بينهما ان النقل في الاولين من العام الى الخاص  
 وفي الثاني من المبين الى المبين **قوله** واللام في النفي للتعدي كالحج والمعمود  
 بينا صلي الله عليه وسلم بقرينة خصوصية القابل للمقول **قوله** المراد به الفرد الكامل  
 يحتمل ان يكون اللام للجنس كما كان الفرد الكامل لهذا الجنس هو نبينا صلعم فذكر  
 الجنس كانه ذكره الفرد كانه اوصى ان هذا الجنس لا فرد له الا هو وهذا القدر  
 من الذكر يكفي في المقام الذي يقتضي فيه جرد النظم **قوله** السين اما للتاكيد فان  
 الح اعلم ان قوله صلي الله عليه وسلم مستغرق انتهى لانا ما اخباره من وقوع الاقتران  
 بعد زمان التكلم بهذا الاخبار بقرينة ما هو مفاد كلمة السين حقيقة واما  
 الاخبار عنه بانه يقع التنبؤ لا يتصور ان لا يقع حاصله هو الاخبار عن  
 تحقق الوقوع من غير ان يراد قرب الحصول من زمان التكلم وهذا هو المعنى  
 المجازي للسين ولا بد من المناسبة بين المعنى الحقيقي والمجازي والمناسبة  
 هي ان ما هو متحقق الوقوع قريب كلما ولذا قالوا ما اقرب ما ات وما البعد ما  
 هو ما تحقق الوقوع الذي استعمل فيه السين في حكم قرب الوقوع الذي هو مبني  
 الحقيقي واما قدم احتمال المجاز على الحقيقة من ان الحقيقة التي بالتقديم لان الذكر  
 المذكور لو كان واقعا قربا من زمان الاخبار فالظان يكون ظاهرا منقولا  
 ولم ينقل وقوع هذا الاقتران قربا منه فالحقيقة غير ظاهرة والمجاز ظاهر فلهذا

الترديد  
 الحقيقة  
 وتردد

فلهذا قدم احتمال المجاز على الحقيقة ثم لا يخفى ان التردد بين الحقيقة وغيرها  
 على احتمال وضع القرينة للحقيقة وغيره او القرينة مطلقا اعلم ان كون السين  
 للتاكيد على ما قلنا باعتبارنا كيد لنبهنا لحدوث الفاعل مثل التاكيد الذي يقتضي  
 من كلمة ان مثل ان زيد اقرب فانما يفيد تحقق وقوع قيام زيد ولذا  
 يقال ان تحقيق مضمون الجملة الاسمية والمضارع يفيد وقوع المفعول والسين  
 تحقق ذلك الوقوع فيفيد تحقق الوقوع فالسين مثل في تحقق الوقوع وكما  
 وضع لقرب الوقوع لمناسبة ان ما هو متحقق الوقوع قريب ثم لا يذهب  
 علينا ان المجز اذا علم وقوع حدث في الحال وادان بجزء وقوعه في وقت  
 بعبارة دالة عليه مثلا بغير المضارع المقرون بالقرينة الحالية كاللام  
 في قوله يضرب او يضرب الآن ولا يجوز ان يعبر بعبارة دالة على خلاف  
 ذلك لان الظلام محتمل كاذبا وادان الاخبار وقوعه في المستقبل  
 مطلقا يعبر بعبارة يفيد الاستقبال مطلقا كان يقول يفعل بعد وادان  
 اراد الاستقبال القريب يور وما يفيد القرب كالسين كما يقول سيفعل  
 وادان اراد البعيد يور وما يفيد البعد كما تقول سوف يفعل وكذا الحال في ما  
 فلا يجوز ان يعبر بعبارة الاستقبال القريب مع العلم بانه لا يفيد الا  
 على سبيل التوضيح العبارة الدالة على الاستقبال القريب فيفهم ان فيه مع  
 العلم بعبارة وقوع الاقتران لا يجوز ان يراد السين الا بالتحقق في زمان  
 في تحقق الوقوع لمناسبة ان تحقق الوقوع وان كان بعيدا عن زمان  
 جال ابل ما ضيق كما هو في كتب ان المضارع المتحقق يعبر عنه بالماضي فانما جاز

من كلمة ان مثلا فقولنا ان زيدا



التبع عن المضارع المتحقق الوقوع بالماضي لجاز التبع عنه بالماضي والاستقبال  
 بالماضي **قال** كما قيل في قوله نعم وسوق يعطيك ربك فمضى علم ان هذا وعد  
 للخطايا الذميمة كمال النفس وظهور الامر واعطاء الدين والنعيم الاخرية **لا عطاء**  
 مما لا يعرف كنهه كمال في البضايدي فيكون وقوع ذلك الاعطاء في مستقبل  
 بعيد فيكون كلمة سوق مستعملة فيها وضعت لئلا اللام لا يكون مستعملة فيها  
 وضعت لئلا يكون تأكيد كالمسكين في استغنى فيفيد اللام ان الاعطاء  
 واقع في الحال **قال** في البضايدي وجمعها مع سوق للدلالة على ان الاعطاء  
 كائن في الحال وان تأخر حكمه في اللام التي كانت موضوعه للوقوع في حال تعلق  
 في تحقق الوقوع لمناسبة ان ما هو متحقق الوقوع وان كان وقوعه بعيدا  
 واقع في الحال **قال** او بمعنى الحقيقة لانه ان لم يكن في الماضي لان من الاقتران  
 والاختلاف في الان شرا في اوار حيوته صلى الله عليه وسلم فان ظلمة الاقتران  
 الاقتران على كل سطح اوار حيوته نور الله جميع العالمين بها ابد  
 لا يبين فالتاثير بالدين ان الكائن سرتفع ويقع الاقتران عن  
 كبريت مهلة بعد ارتفاع الكائن اذ كمال العزب تعدد حيوته ايضا مانع  
 فيكون الدين السارة الى ان الاختلاف متراف عن حوته صلى الله عليه  
 وسلم هذا كما يقول من هو بوجوده نظام في الامور بين احبائه واهل  
 اليوم او عند الاقتران في النظام وينفسح سلكه في الانظام السارة الى  
 ان حيوته بسبب هذا لا يتحقق انتفاء هذا السبب **قال** وما يتوهم من ان  
 حمل على اصول الذاهب في اقل من هذا العدد وان حمل على ما في غيره ان حمل

كذا  
 بغير مد

لا شئ في ذلك سلكه في

لا يبلغ

حمل الدين على الحقيقة فيكون استغنى اخبارا عن وقوع الاقتران في ما قبله  
 ان يكون هذا الاقتران واقعا قبل هذا الزمان الذي نحن فيه باركان كثر  
 فلما اراد اصول المذهب لم يبلغ الى هذا العدد وان اراد الاصول في وقوع  
 يزيد عليه اما في تقدير الدين للتاكيد فلا وجه لهذا الايراد اصله ان لم  
 وقت وقوع الاقتران من الزمان الاستقبالية فيقال على تقدير  
 ارادة الاصول انما لم يبلغ هذا العدد فلا يراوح لاي تصور الا بعد نقصا  
 جميع الازمنة الاستقبالية وعدم الوصول الى هذا العدد فاجاب بقوله  
 توهم الاستدلال بكون الوصول له حاصل ان المراد هو الاصول  
 لم يبلغ الاصول هذا العدد كلام بلا دليل لان عدم وجدانك الاستدلال  
 لعدم قدم الدليل لكونه وليا لعدم طر ان الاخبار بالدين يفيد  
 ان الاقتران الذي يبلغ اليك وسبعين يقع في ما و زمان الاجابة  
 ولا يدل على ان المبلغ واقع عن قريب لان الدين تعلق بالاقتران لا بالمبلغ  
 الاقتران بثلث وسبعين فالامر بالمذكور لا يورده لرجح اليه كما في صورة كونه  
 الدين للتاكيد الا ان يفتقر في الاصول الى المصدر وهو لا يقع الا  
 على الواحد حقيقة وكما والواحد الحكمي جميع الاحاد بحيث لا يثبت عندنا في  
 على الاول لا يحتاج الى نية وعلى الثاني لا يحتاج الى النية فذكر العدد منساقا  
 على ان المراد بالاقتران هو الواحد الحكمي الذي هو الاقتران البائع اليك وسبعين  
 فالاجابة عن وقوع الاقتران هو الاخبار عن قرب وقوع المبلغ لا  
 ثم لا يخفى عليك ان مقصود المتوهم من التزويد ما هو مقصود من



الحديث اما من غير تقييد من معنى السين او بتقييد معناه مثل الرد في  
سينا في كون كل ما في النار او استدلال على كون السين للتاكيد في كونها  
للاستقبال القريب وفائدة هذا الاستدلال صحة ارادة الاصول على الاول  
كون ما ذكره هو الاستدلال ظاهر ان على تقدير عدم التقييد او بوجه على التاكيد  
لم يبين وقت حتى يقال معنى وقت لم يبلغ هذا الحد وكما سلفنا على تقدير  
ارادة الاستقبال القريب لقول من اين علمت انه مر اولم لا يجوز ان يكون  
التاكيد مراد او على تقدير ارادة الاستقبال القريب لم قلنا انه يبلغ كما سلفنا  
وعلى التاكيد هو الاستدلال باعتبار ان حكمه بان الاصول لم يبلغ هذا الحد  
حكم لا دليل كما حققنا في ان صحة ارادة الاصول لا يتوقف على التاكيد  
جواب باختار السق الاول من الرد في المتوهم **قوله** وقديري لعلم في بعض  
لمخاذه هذا جواب عن كلام المتوهم باختار كل واحد من سق الرد في كل تقدير  
ان كل كلام على مجرد الاستقناء من غير تقييد لم يكن او بوجه التقييد  
على التاكيد حاصل ان مقتضى الاخبار وصول الاقتران في هذا العدد في بعض  
الاقوات فلم يصل وقت اصلا في هذا العدد فيقع الاشكال ولا دليل  
على عدم الوصول لعلم بمخاذه هذا العدد في بعض الاوقات فلما ريد اصول  
المذهب ولم كونها اقل من هذا العدد في هذا الوقت لا يفرق ان وقت بلوغ  
لم يبين ان يكون قبل هذا الوقت حتى ان يكون عدم البلوغ في هذا الوقت  
مفرا ولو اراد الاصح منها ومن الفروع وكان الاصح الاصح من ذلك لا يفرق  
لان ذكر العدد لا يفي في الزيادة كما قال المحقق المتبحر المصنف الباري مولانا

جوابه

عليه

مولانا عبد الغفور اللار في حاشيته على الفتاوى الضيائية حيث قال ان في سق  
قوله المص ووجوب في اربعة مواضع تخصيصها بان ذلك ليس للحجر ذكر الجهور ان ذكر  
العدد لا يقتضي الحجر فقوله وان زادوا السارة الا السارة وقوله او نقصوا السارة  
الا الاول اما على تقدير حمل كلام المتوهم على الاستدلال على في المعنى الحقيقي او على  
جهد الاستقناء بعد التقييد وحل على القرب فلما كان حاصل كلامه ان السين  
بعد ما كان مفيد القرب يلزم ان يكون هذا العدد حاصلا في سبب من زمان  
الاخبار فلو اراد اصول المذهب الاستقناء لانه اقل من هذا العدد فلو لم يانه  
يجوز ان يكون حاصله لم قلنا انه لم يحصل موجد كما قال ان هو هذا الجواب كما علم  
كون الاصول اقل من هذا العدد كما افاد قوله او نقصوا لا يفسر الجواب باختار  
الاصول نعم ان يجب باختار الاصح كما سبق ان ذكر العدد لا يفيد هذا  
ينفي الزيادة فلا ضرر في كون الاصح الكثر منه فالعقوبين جواب السق هو هذا  
الجواب ان جواب السق جواب باختار السق الاول فقط لا على جميع احتمالات كلام  
المتوهم وهذا الجواب جواب باختار كل سق الرد في كل على جميع الاحتمالات  
كلامه فانه على تقدير كون السين للعب لا يصح هذا الجواب باختار الاصول  
ثم لا يخفى عليك ان ذكر هذا العدد اذا لم يكن للحجر فلا يخص هذا العدد بل  
من وجه لعل جهل ان الاختلاف في الواقع فيما بين هذا العدد واختلاف تقدير  
بخلان الاختلاف في الواقع فيما زاد عليه فيما بينهم وفيما بينهم وبين هذا العدد  
اسقط غرضه الاعتبار فان قيل لا شك ان المقصود من سوق الحديث بيان  
احوال الفرق فلهذا لا يبين حال ما زاد عليهم من الوقت قلنا على تقدير الزيادة

جوابه



لا يكون غير كمال ارجا الى التمسك وسبعين بل يكون راجعا الى الامة المقررة وما اذا  
على التمسك وسبعين داخل في الامة المقررة فيكون حاله مبنية ومعلومة ولكن  
فيل فلي في هذا الوجه الذي ذكره لتخصيص هذا العدد بالذكري ان يكون له ان عدد  
الفرق ليس زائدا على التمسك وسبعين لان المراد من الفرق الفرق التي  
مخالفة معتدة بما ذكره الى اربعة التمسك وسبعين ليس كذلك فيقول في لا يكون  
المراد منظر الاصولا مبنية حاله قد عرفت ان سوق الحديث لبيان قول  
الفرق الا ان يقال ارجاع كل الامة المقررة على هذا التفسير ايضا يرفع  
الاستحالة لان الجرح وان اعتبر في الفرق كون الفرق المقررة به بحيث يكون  
المخالفة بينهما معتدة بما ذكره الفرق لا يكون الا التمسك وسبعين وفيه جرح الفرق  
في هذا العدد الذي قد لا يتكلم علم من جهة ما زاد عليه بل يتكلم في كل  
بانه ليس فيه مخالفة معتدة بما ذكره ان لا يخطئ المخرج وكله على انهم في النار الا  
فان قلت ما يمنع كون الاختلاف في هذا العدد معتد به وكونه فيما زاد عليه  
غير معتد به فان ما زاد عليه ما من جملة الاصول خلا او بعضها او من جملة  
الفروع فعلى الاول كيف لا يكون الاختلاف بينهم معتد به وعلى الثاني هذا  
الفروع او فروع اصول ليست داخل في العدد المذكور فيلزم كون بعض  
الاصول خارجا عن هذا العدد والمفروض خلافه وايضا يلزم كون الاختلاف  
فيما زاد معتد به واما فروع اصول داخل في العدد المذكور فاقى فرق بين  
الفروع الزائدة والفروع الداخلة حتى يكون الاختلاف في الاول غير معتد به  
وفي الثاني معتد به قلنا لا ينبغي على التامل الذي ان الاصول مخالفة بالمخالفة

جامعا

بالمخالفة المعتد به وكذلك فروع كل اصل مخالفة لفروع اصل اخر بتلك المخالفة التي  
بين فروع اصل واحد بعد التمسك الكافي ذلك الاصل يحمل ان يكون في امور يكون  
بينها كمال الباعد ويحمل ان لا يكون كذلك فالمخالفة المعتد بها عبارة عن الاول  
وغير المعتد بها السابعة لا التمسك فيكون حاصل كلام الموجه لتخصيص الفرق  
الزائدة من فروع الاصول الداخلة لكن الاختلاف بين هذه الفروع هل  
ان يكون قبيل مخالفة التي ذكرنا في الاحتمال الثاني من مخالفة التي بين فروع  
اصل واحد فمذه الفروع كأنها داخلة في الفروع الداخلة في العدد المذكور  
لكونها مندرجتين تحت اصل واحد وقد البتة عدو كثر التقارب فان قيل  
اذا كان المراد من الفرق اعم من الاصول والفروع فاللزام من الاستثناء  
ان يكون واحدة منهم ناجية فيلزم ان يكون بعض السابعة ناجية كلام  
وهو خلاف المقر المشهور قلنا لا كان المستثنى منه معا لجميع الاصول  
والفروع فالمستثنى الذي اخرج منه اصل واحد من الاصول وهم الاشياء  
فاذا اخرجت السابعة من الحكم السابق خرجت فروعها معها فيكون جميع الا  
سابعة فرقة ناجية وايضا يمكن ان يقال ليس معنى ارجاع ضمير كل الامة  
المقررة ان الفرق كلهم في النار لا فرقة واحدة بل مضاه ان كل اجاد الامة  
الموصوفة بالافراق في النار الاجاد واقعة تحت طائفة واحدة وهم الذين  
هم على ما ناه عليه اصحابنا المستثنى بالحققة افراد هذا المفهوم فكان يقال الا  
الذين هم على ما ناه عليه اصحابنا هذا المفهوم صادق على جميع السابعة وعلى  
ارادة الفروع فقط وعدم اعتبار الاصول معهم اذ الاصول ليست غير



الفروع المنسوبة إليها يجب أن يكون هذا الالزام بهذا الطريق **قوله** صلى الله عليه وسلم  
في النار في العلم ان الامة المرحومة كانوا في عهد صلواته متبعين للامم البينة المرحومة  
الرضية لمريضه صلوات الله وسلامه على صاحبها اتباعا قويا بحيث لم يكن مخالفا  
لها مسلخا ومقتبين من انوار النبوة الصادقة من مشكاة التبليغ وال  
بائع مجتنبين عن البدع والاهل المخالف للمبين من البلاغ ثم وقع الخلاف  
عن البعض او لا في بعض الامور الاجتهادية ثم لم ينع على سبيل التدرج  
عدولها عن الفروع الاجتهادية والاصول للاعتقاد في الامة وسبعين  
والفرقة الواحدة منها هذه الفرقة الباقية على الحالة الاصلية التي هي الاتباع  
بطواهر السنة والاجتناب عن البدع فانها والسيد السيد السيفي لانه عليه  
الصلوة والسلام والتحية ان الفرق الباقية على الحالة الاصلية تسمى السنة  
لم يقعوا في الضلالة فلم يستحقوا العقوبة بخلاف من سواهم فانهم لما تركوا  
السنة وابتعدوا البدعة ففعلوا ففعلوا فاستحقوا العقوبة هذا معنى قوله صلوات  
كلها في النار الواحدة يعني ان كل واحد من الملل المارونة من المخالفات  
ملة باطلة فكل من اتبع املة امامية شرعية مستحق للعقوبة ومخالفة تلك الملل  
متفاوتة باعتبار الاصول والفروع فان كانت بحيث يخرج المخرج من رتبة  
الايمان فمن اختارها يكون داخل النار عند المواقف من بعض طوائف  
السنة فذلكم المذموم ان لم يكن كذلك فالاتباع لما يكون عاصيا فيستحق العقوبة  
من غير خلوة فمعيان التاميعين للملل الباطلة هو اختيارهم اياها واتباعها  
اتباعهم باقرارهم الباطلة من الامور المحصورة بها المخالفة للملكة

التي من العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة وانهم تركوا الامور التي يوجب  
فيها الملك الخفيف وطاعتهم ترك الملل وترك الامور المحصورة بها واتباعهم لما تقرر في  
املة الخفيفة واما التابعون للملك الخفيف هم اهل السنة والجماعة فمنهم من لم يترك  
املة الخفيفة ليست بمعصية بل طاعة متقدمة لنبيل الثواب فيها خيرا وهم الامم البينة  
بمستحقين للعقاب بل يستحقون الثواب بمعصيتهم ليست الامم البينة الامم التي اهلها  
او لم يكن في تلك الامم فالحق من هذا الكلام ان مخالفة املة الملك الخفيف  
كانت في الاصول للاعتقاد في الفروع الاجتهادية معصية يستحق تركها  
العقوبة فليعلم هذه املة واتباع السنة واما الملل والمذمومات فليعلم انها  
انه لم يكن في فهم ما افاده صلواته الشك في ان كل فقه وقع فيه فقه التذمير  
وكذا من اجاب باعتباره في حجية الاعتقاد ولم يعمق نظره وحمل الاعتقاد  
من على المعنى الاعم بان يراد به الاعتقاد بحقيقة املة بعيدة فانه البعد عن  
الايمان برب العالمين لا يخفى عليك ان استحقاق الدخول في الفرقة الباطلة على ما  
حققنا تحقيقا بوجوه احدا اتباع املة الباطلة وانما الاعتقاد بالعقائد  
الفاسدة وانما العمل بالاعمال الباطلة المتنايات من التمسك باملة  
مجموع التمسك احتمال رابع فرقة شهاب الدخول فيهم السبعة واجد منها  
وهو انما اختاره الله تعالى من هذه الاحتمالات ليصح الاجاب الكافي  
المستثنى منه بخصم الملل في الملل الباطلة والسلب الكافي والمستثنى من طوائف  
هو الاول عليه المناط ولا تغفل عن ضم المعصية المستلزمة بين الفرقة المصحدة الفرق  
الباطلة لكل واحد من هذه السبعة فخصم سبعة اخرى **قوله** فلا يرد انه لو اريد



فلا بد من القول بعبارة نفى القول مطلقا تبينها على ان العقائد هذه الفرق عقائد  
صحيحة يجب على احد ان يعتقد هذه العقائد ويثبت في سائر الفرق وتامة قال  
اي العقائد فليعلم ان هذا الكلام من ان السائر الى جواب اخر  
فيكون المقصود منه على ما هو الظاهر من كلامه ان الدخول في المستثنى منه لما كان  
سبب الاعتقاد ويكون بطول مكنت ولما كان في المستثنى سبب المعصية فليعلم  
لقد مكنت لان الاعتقاد اقوى من العمل وقوة البينة في قوة السبب فليعلم ان  
الدخول في المستثنى كما هو في الحديث هو قد مكنت فالحكم بطول مكنت في جانب  
منه وبطلان المستثنى في حق فاندفع الارباع ارباع الحكم في حق ما في المستثنى منه  
او في المستثنى كما اندفع بالجواب الاول ان الدخول بسبب الاعتقاد وما يتبني  
منه ومنتهى في المستثنى في اصل الجوابين من الحكمين في الاول الصحيح باعتبار  
الدخول في التسمية باعتبار قوة ذلك السبب وينبغي ان لا يقع النسخة عما ذكرناه  
في الصحيح من الوجوه السبعة بل الاربعة عشرة التي واحد منها ما ذكره الله تعالى  
ذكرناه فالفرق والباطلة لكم سبب عام للدخول في النار مستلزما بينهم وهو في الباطلة  
الباطلة واخذنا عبارة عن الاعتقاد وبقيتها ما وجد الاعتقاد وبقيتها العمل  
بموجبها عبارة عن ان يعتقد ويعمل بالاعتقاد والاحمال لليتين في قوله  
وهما ان كانتا في الفيتين للامثلة فاعمل سبب اخر للدخول ان كانتا موا  
فعل ان سبب الدخول في الفرق الباطلة الاعتقاد وبقيتها العمل بالاعتقاد  
بالاعتقاد والتأيد والعمل الباطل وترك العمل بها وبالمعصية المشتركة في  
الاسباب فيهم انما بالانفراد او بالتركيب وقد عرفت تفصيله سابقا في قوله

فلا بد من القول بعبارة نفى القول مطلقا تبينها على ان العقائد هذه الفرق عقائد  
صحيحة يجب على احد ان يعتقد هذه العقائد ويثبت في سائر الفرق وتامة قال  
اي العقائد فليعلم ان هذا الكلام من ان السائر الى جواب اخر  
فيكون المقصود منه على ما هو الظاهر من كلامه ان الدخول في المستثنى منه لما كان  
سبب الاعتقاد ويكون بطول مكنت ولما كان في المستثنى سبب المعصية فليعلم  
لقد مكنت لان الاعتقاد اقوى من العمل وقوة البينة في قوة السبب فليعلم ان  
الدخول في المستثنى كما هو في الحديث هو قد مكنت فالحكم بطول مكنت في جانب  
منه وبطلان المستثنى في حق فاندفع الارباع ارباع الحكم في حق ما في المستثنى منه  
او في المستثنى كما اندفع بالجواب الاول ان الدخول بسبب الاعتقاد وما يتبني  
منه ومنتهى في المستثنى في اصل الجوابين من الحكمين في الاول الصحيح باعتبار  
الدخول في التسمية باعتبار قوة ذلك السبب وينبغي ان لا يقع النسخة عما ذكرناه  
في الصحيح من الوجوه السبعة بل الاربعة عشرة التي واحد منها ما ذكره الله تعالى  
ذكرناه فالفرق والباطلة لكم سبب عام للدخول في النار مستلزما بينهم وهو في الباطلة  
الباطلة واخذنا عبارة عن الاعتقاد وبقيتها ما وجد الاعتقاد وبقيتها العمل  
بموجبها عبارة عن ان يعتقد ويعمل بالاعتقاد والاحمال لليتين في قوله  
وهما ان كانتا في الفيتين للامثلة فاعمل سبب اخر للدخول ان كانتا موا  
فعل ان سبب الدخول في الفرق الباطلة الاعتقاد وبقيتها العمل بالاعتقاد  
بالاعتقاد والتأيد والعمل الباطل وترك العمل بها وبالمعصية المشتركة في  
الاسباب فيهم انما بالانفراد او بالتركيب وقد عرفت تفصيله سابقا في قوله



لحق البسبب ليس لترك العمل قوة البسبب بفيض قوة المسبب وضعف البسبب بضعفه  
كون العمل بالعمل الباطل فقط أقوى بالنسبة للمعصية الموقوفة بحجة باعتبارها  
عن الاعتقاد بحقيقة العلم الباطلة المتضمنة لذلك العمل فالدخول في الغرق الباطل  
بمع طول المكث والدخول في الغرق المحقق بغيره مع قلة المكث بغيره عن طول المكث  
بالدخول في الغرق المحقق بغيره وعن قلة المكث بغيره الدخول فلما كان بسبب طول  
المكث الاعتقاد والفساد المنطوق بحقيقة العلم الباطلة أو العمل بالبر والنهي النهر  
هو انما ينافي من ذلك الاعتقاد وسبب قلة المكث بغيره ترك العمل بالبر والنهي  
من غير الاعتقاد والفساد والعمل بالبر والنهي فبغيره ترغيب في تصحيح العقائد  
بان المؤمن من لا بد ان لا يعتقد بملك العصا يد الفاسدة المتعلقة بحقيقة  
اعمال الباطلة وان لا يعمل بموجبها الباطل لئلا يطول كسبه في النار على  
تقدير الدخول في الغرق والبدن ذلك ذلك ان تحمل كلام الله عليه لا يخفى عليك  
ان الترغيب في تصحيح العقائد حاصل في جواب الاول فمزيد كون قوله  
ولا يجب ان يكون احد من متعلقات الجواب الاول وتعلق قوله ترغيبا  
في تصحيح العقائد بالجوابين خلاف الظاهر ولنا في هذا المقام تفصيل فرجوا  
شبهة القديمة المتعلقة بالترغيب وجائزية الاستاذة والتميم فمن اراد  
الاطلاع عليه فليرجع اليها **قوله** عليه السلام الذين هم على ما انما عليه اصحاب  
لا يخفى على الناظر ان كلمة ما عامة لا اختصاص لها بالعقائد فالفقه  
الناحية هم الذين اتبعوا النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم والعقائد والآراء  
فالناظر ان المراد من لا يخفون ودخول الناس بسبب اخذهم كلمة فيها اتبع السنة

للسنة بخلاف الفرق الشاذية فانهم خرجوا عن اتبع السنة فاحتقوا الدخول في النار  
لمة باطلة كما كتبناه سابقا **قوله** والاصحاب جمع صحبة جمع صاحب اعلم ان السائر  
لم يجعل الاصحاب جمع صاحب مع ان العلامة التقديرية قال في المطول في  
تتميم خطبة المتن الاطمار جمع ظاهر كاصحاب واصحاب لانهم قالوا جمع على  
على افعال لم يثبت حتى قال الجوهري فيما جاء في المتل واجباء بااء واهما  
جان وبان انما نطق ان المتل جياتها ببا تان لان فاعلا الجمع على افعال لان  
توقف بعضهم فيه بان صاحب الكساف صرح في مواضع من الكساف بان فاعلا  
جمع افعال حيث قال قوله ثم توفي مع الدبر ابراهيم الدبر ابراهيم براء وبارك وبارا  
وصاحب واصحاب وقال في قوله ثم توفي مع الدبر ابراهيم الدبر ابراهيم براء وبارك وبارا  
وهو لغة استعماله في رواية لكن انما اختار القول الاول اما في صحيح  
بافعال كنهروا وانهما روى فعل كنهروا واصحاب على ما قاله الامام جمع صحيح  
لما هو جمع صاحب او جمع صاحب بكسر الحاء وهو مخفف صاحب بخذف الالف كما ذكر  
الفصل للمحقق الكسافي في حاشيته المطول ونحذف حاشيته بكسر الحاء كما ذكر ان هذا  
فان قيل لم يثبت جمع فاعل على افعال فخرج الى صرف فاعل بخذف الالف حتى  
على وزن فعل بكسر العين كمن يصح جمع على افعال واما صاحب على فعل بتثنية العين  
فلما منع من ان يجمع على افعال كبيت واموات فلا حاجة الا ان يخفف بجمع  
على وزن فعل بكسر العين فجمع فلما لم يثبت ان يكون جمع فعل بتثنية العين في الصحيح على  
افعال كما لم يثبت في كلامهم والشبه او اطلع على هذا فاضطر للتصرف في فاعل  
ولا يجب ان يكون اختيار كونه مخفيا من فعل بتثنية العين لان قال



لفائدة هذا **قوله** اوجب صحيفتي في ان واحد لا يصح انما صحب كثر وانما صحب كثر  
 وانما رواه اجمال عطف على جمع صحب مما لا يساعد في ظاهر اللفظ لان قوله جمع  
 اعلام لا يخفى ان وجود جمع فعل على افعال كثر وانما روي عدم وجود جمعة على فعل بريد  
 عطف على جمع صحب بالتوصيف او بالاضمار في حال صحب فلو كان قوله اوجب  
 معطوف عليه فالتقدير لفظ جمع كما لا يخفى فيظهر من ايراد لفظ جمع انه معطوف  
 جمع صحب واعادة الجمع هذا بعد **قوله** وهو من راي النبي عام اعلم ان اصحاب  
 لغة من له صحبة وهي اعم من ان يكون لها طول او لا بدليل ان من خلفه لا  
 يصح فلانما يصحبه لفظ جنس بالاتفاق واعم اعم من ان يكون صاحب صحبة  
 اولاد اعم من ان يكون مؤمنا لمن صحبه ولا بد من ظهور ان فليس اصحاب  
 المصنف الى الرسول اصطلاحا بهذا المعنى اعم من ان يكون منه وجوه من صاحب  
 بالمعنى الاخص بالصحاب ومن صحبه بآية الاخص بالصحاب ولا يجب ان يكون صاحب  
 احده اصحابا تخفف التمرة كما تخفف الصاحب بخلاف اللفظ في صحبه فلي تأمل  
 النقل كما ان في العلامة بنقل من الوصفية الى الاسمية وجعل العلامة  
 اسم لمن يعلم العلوم العقلية والعقلية فكذا هذا نقل الاصحاب من المعنى  
 اللغوي الذي هو العام الى المعنى الاصطلاحي الذي هو الخاص تخفف والحق  
 عليه ان النقل ليدل على ان منقول من المعنى اللغوي الذي هو المعنى  
 الاصطلاحي الذي هو المعنى الاصطلاحي وهو المعنى اللغوي الذي هو المعنى  
 الخاص بالانبياء ان كلمة الحق النبوية ان كانت مع التاء اخذت  
 ثم الحق ما ونبوة كما قيل في النبوة لامة ومدينة على وندى ثم لو كان المنسوب

دل  
 لولا

دل  
 لانه

جمعا

بالمعنى

اخذت

المنسوب مؤثرا زيدت التانيث فيقال مكتبة ومدينة فكذا هذا المنسوب  
 الى الصحابة ان كان مذكرا في صحبه وان كان مؤنثا في صحبه فالمعنى الا  
 صلا للمعنى بان معنى الصحابة وقد وقع الخلاف في المعنى الاصطلاحي فنعقد ان  
 مفيد بالايان والبلوغ وطول الصحبة وعند البعض مفيد بالايان فقط  
 ولش العلامة اختار هذا المراد بالرؤية هو الملاحظات لجسمه في كلفة  
 النبي عام في العالم الروي في اللفظ وملاحظات في الواقعة او في المنام لا يسمي  
 صحبا في الاصطلاح فاذا علمت ان المراد بالرؤية والملاحظة لا يقتضيه  
 الصريح كان اعمى كايمن اعم كستم لكن ينبغي ان يتأمل في انه هل يحتاج الى  
 ان يقيد بان يقى على ايمانه حتى مات مؤمنا به او لا قال الشافعي في التسمية الله  
 ان يقيد ذلك بقولنا وبقي على ايمانه لتلايه فيم من رآه مؤمنا ثم ارد  
 انه في فهم منه ان من ارد داخل في تعريفه على اطلاقه لكنه خارج عن  
 المعنى فيقيد الخبر بلفظ ما افاده يحتاج الى هذا القيد وكان نقول من راي  
 النبي عام مؤمنا به صح ان يطلق عليه اسم الصحابي ولا يحتاج في صحة هذا الاطلاق  
 الى كونه بالايان كما ان من آمن بحسب ما جاء من عند المدعي الاطلاق  
 عليه بفعل فلوارتد نفوذ بالمدعي ذلك وخبر من الايمان لا يفرض ان  
 الخرج التام على صحة الاطلاق سابقا فكذا هذا فان قيل مقتضى ان  
 القيد يحتاج اليه لبقاء صحة الاطلاق لا بد من صحبه فلي تأمل ان  
 ان بقاء صحة الاطلاق شرط لحدوث صحبه وليكن ذلك كما لا يخفى فالاولى ان  
 ترك هذا القيد اما كون المؤمن السري كذا او الصحابي السري كذا في غير مؤمن في



عالم السجادة مؤمن أو غير مجاز في علمه سبحانه فامر آخر لا يفرقهما نحن فيتم الكلام  
 على الطالب الصادق ان المصنف قال في ترجمته تحقيق حاجب قد احتلف في الصحاح  
 ثم قال بعد تسمية السليمان للجمهور في الصحاح مستدلا عليه بتقيد باب التلخيص والكثير  
 من غير تكرار ولا نقص بالحجب بانه لو حلف لا يصح فلان في الصحاح لا يثبت  
 بالاتفاق ولا يخفى ان ذلك انما ينافي صاحب الغنى واما في الصحاح في باب التسمية  
 لم يخصص صاحب النجاشي م فلا نقص وايضا عطف قال في جواب استدلال الخصم بحجج  
 الحجة واصحابها حيث قيل فيهم منها الملازمة فيهم الملازمة منها فيهم فيهم  
 لانه في الوضع كذلك ولم يثبت في الصحاح انما لا ينبغي ان يشبه لانه  
 حاصل استدلال من قال بالتعظيم في الصحاح ان الصحاح في اللغة هي علم السلي  
 التقيد بمسألة الحجب ولا ضرورة في الخروج عنه في الصحاح او المخصوص حاصل  
 فيه باعتبار الامكان فيه دون المخير اللغوي وما قطع به في الصحاح المخصوص  
 آتيا وجعل كان فقد حصل فلا وجه للاعتبار بقيد آخر ولا يخفى على من دل  
 ان مقصود من اعتبر التخصيص ان اصحاب الرسول كما صحا لجهة واصحاب البيت  
 في نظم التركيب والاختلاف في ان هذا النظم افاد الملازمة وان كان يترجم  
 فيفيد نظم اصحاب الرسول الملازمة اليهم فلا ير وما ادروا المصنف عليه  
 المصنف هذه هي الفرق الناجية الى المسائل المذكورة في هذه الرسالة  
 يتقيد باو صدق بها الفرق الناجية والعقائد جميع عقيدة فيعلم بمنع  
 مفعولنا فالتأنيث باعتبار ان مسئلة موصوفها قال المصنف وهم الا  
 شاعة اعلم ان الفرق الناجية المفسرة بقول صلى الله عليه وسلم الذين هم على

كشمية ٢

على انما عليه واحكامهم المتبعون للسنة المروية عنه صلى الله عليه وسلم ومن صحاح  
 رضي الله عنهم وطان النبي صلى الله عليه وسلم المالم يكن واخلافهم لكونه متبعهم  
 كذلك اصحاب النبي ليسوا داخلين فيهم لانه انهم يتبعون كالبني صلى الله  
 وسلم فالفرقة الناجية المسماة باهل السنة والجماعة غير الناجية بعين ومن  
 ممن اتبع السنة ولم يحالف طواغيتهم من غير ضرورة فالفرقة الناجية بعد  
 من الحديثين طائفتان احدهما اتباع الشيخ الحسن الاشعري يجوز  
 بالاشعرية والاشاعة بان الاشعري اسم للشيخ فاخذ منه الجزء الاول  
 والحق بالاشعة واما الثانية لتأنيث المعبر عنه وهو الطائفة والفرقة  
 فيقول اشعرية او جمع الاشعر بالاشاعة والحق تأنيث فيقول اشعة  
 تفرج كما تأنيث المعبر عنه واخرها اتباع الشيخ ابو منصور اما تربي و  
 يسمى بالما تربيته وهذه التسمية الاشعري بل لا تفاوت او بين ما بين  
 الطائفتين مخالفة يسيرة غير معتد بها كما في مسئلة التلويح واما ان  
 الطائفتان يشتركان في اتباع طواغيت السنة فيقول المصنف وهم الاشاعة  
 ليس لاجل ما تربيته بل لظواهر انه من اتباع الشيخ الحسن الاشعري  
 والاول التفسير العبارة الشاملة لكل ولنا في هذا المقام تفصيل في كتابنا  
 القديمة واكتفينا منها بهذا القول وهو منسوب الى الاشعرية  
 من الذين فعلوا هذا يكون توصيفه بالاشعري بمعنى كونه منسوب الى الاشعري  
 المذكورة وهذا هو منطوق العبارة واما نسبة الاجرة الى موسى الاشعري  
 فليس موافقا للمنطوق كما لا يخفى الا اذا اعتبر فيه ما قلنا في تسمية اتباع



الشيخ الحسن الاشعري بالاسطورة وفي تسميته اتباع الشيخ الى المفسر اما ترى  
 ما تريد **قلت** سياق الحديث مستر الى قوله لا يستر سلطان مع قوله ما تتردد  
 يعني ان النبي صلى الله عليه وسلم بين القوة الناجية بقوله الذين هم على ما عليه اصحابه  
 فيقوم من بيانه صلوات الله عليهم ما صدر من منة النبوة ويسلكون  
 في النوار كليلات يتقوا في ظلمة البدعة ويتبعون ايضا ما روى عن الصحابة  
 فانه ايضا منسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم وان كان موافقا على الصحابة  
 اذ الصحابة اي حكمهم به فهو مكتسب منه صلوات الله عليهم فافهم في قوله  
 في الاصول الفروع بالاجازات في الصحيح المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم عن اصحابه  
 رضوا جميعين ولا يجوزون غير طواهر بالابا اقام برهان على تعيينه  
 لعل على الطواهر فيكون ما تخرج من قوله في الواقع عن العقل والميتب  
 كذا لم يفتح باب التأويل بل قد امضى عدم الاسترسال مع عقولهم بخلاف المعتزلة  
 فانهم لو لم يردوا الترخيص من غير انسداد باب الجواز لمخالفة بين الاستحسان  
 والمعتزلة في حيز الاشياء ووجهها بانها مسترعيان عندهم وعقليتها عند  
 المعتزلة مستدرة فيظهر من هذا ايضا انهم يتبعون الطواهر فانهم لما قالوا  
 يكون حسن والقبح مسترعيين فيتبعون طواهر الامر والنهي فاما انهم يبرهان  
 على امتناع الحمل على الطواهر فكيف يمكن ان يكون حسن وكل ما نهي عنه في حيز  
 بخلاف المعتزلة فانهم لا يقولون بحد الامر بالحسن بخلاف النهي بالقبح بل يقولون  
 ان لما مور جبر في الواقع والنهي عنه في الواقع اما لا اتموا او من صفته  
 صفاته فالحسن والقبح في بعض الافعال ضروري لحسن الصدق النافع وحسن

او القبح الواضح

وفي الكذب الضار وفي بعضها نظري لحسن الكذب النافع وفي الصدق  
 الضار وفي بعضها لا سبيل للعقل او ان الحسن والقبح فيه بل الشرع يدرك  
 حسنة وقبحه بان الشرع كالحسن والواقع لحسن الصوم اجبر يوم من رمضان  
 وفيه صوم اول يوم من سوال فانه لا سبيل للعقل اليك بالشرع او اوردوا  
 عن حسن وقبح ذابن وعند الاستحسان لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع  
 فالشرع مطر عند المعتزلة لا يثبت كما هو عند الاستحسان ثم لا يخفى عليك  
 ان الحسن والقبح يتبعان بطلان معان الاول كون الشيء ملها بالطلع منها  
 فافهم حسن والمركب بهذا المعنى والثاني كون صفة كمال وكونه صفة  
 نقصان فافهم حسن ولجلد قبح بهذا المعنى والثالث كون الشيء متعلق  
 بالوجع عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق بالدم عاجلا والعقاب آجلا فافهم  
 حسنة والمعصية قبيحة بهذا المعنى لانها في كون الاوليين منها  
 عقليتان وانما النزاع في الثالث فحسنة المعتزلة والكرايمية والبراهمية  
 الافعال حسنة وقبيحة لذاتها او من صفة من صفاتها وعند الاستحسان  
 لا يثبت الحسن والقبح بغير الدال بالشرع كذا اجمعوا في التوحيد والتكليف  
 وسيأتي في المتن هذه المسئلة والسابع المحقق او يفتق هذه غاية التحقيق  
 فانظر وانظر ان كنت ملابا **قوله** ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة  
 المتبعين اذ يعني ان القوة الناجية على ما فسر النبي صلى الله عليه وسلم المتبعون  
 للنبي صاموا واحكامهم رضوا وهذا التفسير يطبق على الاستحسان لا على المعتزلة  
 لانهم يتبعون عقولهم على ما فصلنا ولا على الشريعة لانهم يتبعون ايتهم لا



فقد اقام الحجة فيهم فليس من النقل من يثبتهم فينبون الاحكام على  
النقل من انهم لا على النقل في الاجازة منهم **قوله** قال ابن المطهر الحلي  
قوله فاستقر الرأي على انه ينبغي ان يكون لك الفرق مخالفة لسائر الفرق مخالفة  
كثيرة لعل ان لم يطلع على خصوصية المباحة ولهذا لم يذكرها حتى يطرأ في  
صحتها وفيها دواء الاداء لا ياتي ان يتكلم فيها باجتنافه واما كونها مذكورة  
في مباحاتها فينبغي ان لم يقبل الصريح والوجه ولذا لم يتوجه اليه فيجوز  
البعيد ان الظاهر من مخالفة الكثيرة ان يكون المتخالفان قائلين بقولين يكون  
بينهما بناء عام حتى يترادف البناء بقوى المخالفة ولهذا اتي في القولين  
الذين بينهما تقارب للمخالفة بينهما فليد ويدل على ذلك قول المخالفة  
بنية لان كون المخالفة بنية انما يكون باجتنافها بقا بعد القولين المتخالفين  
كما لا يخفى وكذا قوله فانهم متقاربون في اكثر الاصول فان كون التقارب  
مقابلا للبناء لا يحتاج الى البيان محاصل ما نقل عن ابن المطهر الحلي  
الفرق الناجية فرقة يكون المخالفة بينهم بين سائر الفرق مخالفة  
ففي اي شيء يوثق للمخالفة صار بحيث لم يبق احتمال ومنها لا يتفاء  
التقارب بالمرارة قوله وما هي الا الشيعة الامامية فانهم يبالغون فيهم  
اد يعني انهم في اي شيء خالفوا غيرهم خالفوا بالمخالفة البنية اي اطلاقها  
وليس منهم من يغيرهم تقارب اصلا وهذا هو معنى المخالفة الكثيرة  
كما حققناه **انفا** **قوله** بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متقاربون في اكثر  
الاصول يعني ان غير الشيعة الامامية اي فرقة كانت في اكثر ما خالفوا

خالفوا غيرهم متقاربون في الاصول مع تقاربهم في اكثر ما لا يخالفون غيرهم  
مطلقا مخالفة كثيرة لما سبق تحقيقها **قوله** قلت الشيعة توافق المعتزلة في اكثر  
الاصول كما لا يخفى عليك ان الموافقة في اكثر الاصول واعلمنا خارجة عن الجب  
لان الكلام في كمال البناء بعد القولين بعد حفظ المخالفة فالبنية المتعزلة  
فيما خالفنا فيه من الاصول لو كانتا متباينتين بحيث لم يكن تقارب بينهما  
اصلا يكون والمخالفة بينهما كثيرة وان كانت المخالفة في اقل من الاصول  
الا ان يقال مرادنا ان مخالفة الشيعة الشيعة للمعتزلة ليست  
التي الاقل من الاصول مع التقارب فيما خالفنا فيه فتا على ان ليس  
في كلامهم من انهم **قوله** ولا يخالفها الا في مسائل قليلة اكثر ما يتعلق بالبناء  
وهي بالفروع شبهة وكون الامامية شبهة بالفروع بناء على انها من الاحكام  
المتعلقة بافعال المكلفين لان نصب الامام واجب على الامة عند الله  
كثير من الدليل السمي خلافا للشيعة فانما عندهم من العقائد واصل  
الدين او نصب الامام لكونه لطفا واجبا على الدين اوجب اللطف على  
الدين عندهم ثم لا يخفى على المتفطن ان قوله وما هي الفروع شبهة يعني ان  
الكلام في الاصول فلم يكن المخالفة في الفروع معتبرة اصلا لكن لم يظهر  
ما نقل ذلك لان ما نقله عام والمخالفة الكثيرة لسائر الفرق اعم من ان  
يكون في الاصول وفي الفروع فلم لا يجوز ان يكون مراده ان الفرق الناجية  
فرقة مخالفة لسائر الفرق في الاصول الفروع مخالفة كثيرة ومثل هذا وقع  
منه في تحرير المسلك للاساعة بقوله فانهم متساوون في عقائدهم بان



بالعقاب مع ان بيان النبي صلى الله عليه وسلم عام او كلمة في قواصله صلى الله عليه وسلم  
 الذين هم على ما انا عليه اصحاب عام او ما انا اليه في انما التفسير سابق **ولا** الا  
 ليق بذلك هم الاشاعة اعلم ان الشاهد توقف او لا فيما افاده ابن  
 الجوزي فانه قال في غيرهم من جميع الفرق مخالفة بنية بالشيعة  
 لم مخالفة المعتزلة التي في مسایل قليلة او اكثر تلك المسایل ليست من الاصول  
 عند الاكثر فاما مخالفة التي في الاقل من الاقل من الاصول فكيف  
 وذلك الشيعة بالخلاف غيرهم من جميع الفرق مخالفة بنية او في ثمانية  
 الاصل في ذلك الاشاعة فان مخالفة الواقعة بينهم وبين  
 غيرهم من سائر الاصول مخالفة بنية لا تقارب بينهما اصلا ومن  
 كمال التباعد وضوحهم اذ اراكم ما قالوا استخفوا عليهم وسخفناهم  
 ما اختاره الاشاعة شكر المصالح مسایل وفقه لا يطلع على جهتها الا  
 المعنى او جدي تنور قبل انوار الحقيقة فابن تيمية يميز بطلان الشيعة والاشاعة  
 هو من اذركم اعلم ان الاشاعة رضى المذموم عنهم وضوا عنده في  
 جميع ما اختاروا اسلكوا مسلك المتوسط وتجنبوا عن طرفي الاواط والنظر  
 والاطلاع عليه لا يحصل للمؤمن هو مقبوس من انوار النبوة عليه  
 عن اسرار الحقيقة فان توجهت الى التمسك من ارواح الكاظمين قدس  
 واما كمالهم الاقرب بحسن الحقيقة لعل يطلعك عليه **فلا** فان  
 اصولهم مخالفة للاكثر اي مخالفة كثيرة بالمعنى الذي سبق لا اكثر اصول الا  
**ق** والابواب فمما غيرهم لمسئلة السب اعلم ان بديهة العقل حاكمة على

دل  
 الوسط

دل  
 اراوه وقدره

دونه دل

على ان الافعال الواقعة من العباد بمجملية الاختيار ليست اضطرارية  
 صفة للفرق الفوري بين حركة النفس وحركة المحنة فبطلان المحنة بعد  
 لكم تحقيق القدرة فالحكم بان قدرة العبد نقطة بالبناء وليس بالعباد  
 فاعل موجود بيا فيه عموم قوله تعالى خالف كل شيء فبطلان ذهب اهل الاختلال  
 فاما المحنة والتفويض المحنة اللذان هما طرفان باطلان وبعد بطلانها  
 فاما المتوسط الذي اختاره الشيخ الاشعري رحمه الله ورحمة واسمه استدان  
 قدرة العبد من جهة لا النامع قدرة المذموم في اصل الفعل بل  
 جزء المؤثر كما هو مذهب الاسناد والوجهما حقا الاسفار ولا النامع قد  
 المذموم مؤثر في وصف الضعف بان يؤثر قدرة المذموم في اصل الفعل  
 وقدرة العبد في كونه طاعة ومعصية كما هو مذهب القاضي ابو بكر الباقلاني  
 لان في كل من القولين نوع ضرر في استقلال الواجب بانها عليه  
 التوحيد الانفاق وسيا يتك لهذا نوع تفصيل من الشئ في شرح قوله لا  
 سواء والامر يكون قدرة العبد ارا محض ان الصانع الحكيم قدس  
 وتفرقت صفاته جعل العبد صاحب القدرة بحيث لو تركه مع نفسه  
 يؤثره ويوجد اراوه من الافعال لكن الواجب بغيره لم يرض ان  
 يكون في ملكه صاحب تصرف فوجد ما علم من انه اذا اخطى وطبعه لا وجده  
 بارادة وقدرة بحيث لم يطلع العبد ان سبانه اوجده ودون غيره بل  
 ظن انه فعل فجاء الذي ليس له تركيب في الملك وكثيره كذا فاستقام امر  
 التكليف الشرعية وترتب الجزاء في هذه الساعة ويوم الجزاء اما انما



علينا تحقيق هذا الشيء ونفي ما في تحقيق كلامه غير هذا فافهم المخلوقات من  
 الكتب فانظر اليها الطالب الصادق ان هذا الشيء الامام المقدم في الامام  
 ما اوق نظره وما اطل بصره في حقه المذموم وصاحب الجار المعروف عليه **قوله** وروى  
 مع كونه في جسمه وتفرقه عن المكان والحكمة واعلم ان المستر في من يحذفهم  
 انهم الروية لان من سرائط الروية ان يكون المرء جسمها او جسمها وان  
 يكون في المكان وان يكون في جهة المقابلة للرائة والروية اما بوصول  
 المتعلق الخارج عن بصر الرائي الى المبرور او بافتتاح المرء في بصر الرائي واما  
 سبحانه مشرفة على جميع هذه المذكورات والشيء الاستغنى عما قال يكون جميع  
 الاشياء بخلقها وادخالها ولا يدرى في نفسه اصلا قال ان الروية ليست  
 الا بخلق السجانه عقيب صرف الباصرة فلما يجوز ان لا يخلق الروية مع  
 جميع السرائط المذكورة كما تواتر النقل عن بعض كبار الامم يجوز ان يخلق الروية  
 بدون السرائط فيجوز ان يخلق الروية بالنسبة الى كل موجود وان يدرك عقيب  
 صرف الباصرة الاصل المذكور في عقيب صرف السامعة وكذا ادراكات  
 سائر الحواس ويجوز ان يخلق الروية الاشياء التي هي في مكان من غير  
 ان يتعلق الباصرة فيجوز ان يبري اعمى العين بقعة اندلس ولا تنقل  
 الشيخ الاستغنى كما يجوز كون المدركات بسائر الحواس مدركة للمبرور كما  
 مدرك كل جارية مدركا بجايتها اخرى فاللون المدرك للمبرور كما ان يكون  
 مدركا للسمع والشم والذوق واللمس والصوت المدرك للسمع يجوز ان يكون  
 مدركا للمبرور والذوق واللمس وكذا الرائحة والطعم والحرارة والبرودة

مد  
 منعقة

مد  
 في شيء

مد  
 السرائط عادية

البرودة وان نوقش بان هذه الادراكات التي تسمى نارية هما العلم والمعرفة  
 لا ينكر العلم وكذا الكلام في سائر الحواس فنقول لا يزيد من الروية الا الحالة الا  
 دراية التي لنا بالنسبة الى المبرور حين ابصارنا وهو الاكساف في السامع الذي  
 فوق ادراك المبرور عند غيبته غير المبرور في علمه الا ان علمه في عبارة غير علمه  
 الادراكات التي لنا بالنسبة الى المسموع حين توجوه قوة السمعية وهو العلم  
 المكساف تام فوق ادراك المسموع عند غيبته غير السمع وكذا سائر الحواس فاطلاني  
 في ان هذه الحالة بخصوصها حاصلة بدون هذه السرائط بان يكون بدم  
 عادية او لا يمكن ان يحصل بدونها لكونها سرائط اذعية اعلم ان تجويز روية  
 السجانه بدون هذه السرائط اما بحفظ صرف الباصرة كما في تجويز روية الصو  
 مثلا او بدون صرفها كما في تجويز روية اعمى العين بقعة اندلس والظاهر هو الثاني  
 واستناد المكينات كلها الى الدعوى ابتداء اعلم ان الاستناد والاستناد  
 السجانه بمعنى كونه سجانا فاعلم في كل ممكن وهو الاختصاص الفاعلية في سجان  
 امر انتهى فيه الفلاسفة الاشاعرة الا ان الفلاسفة قالوا بالسرائط في روية  
 في الامور بخلاف الاشاعرة فانهم يقولون بالسرائط العادية فلا يستأول  
 بتداعي هذا المعنى لا يوافقه فيه غيرهم اصلا **قوله** وكون الصفا للهي عين  
 ولا غير الذات اعلم ان الاشاعرة انما حكموا بذلك لان ظواهر النصوص ليست  
 على بكون صفات لادوية قايمة بذاته سجانا والدليل على ان العلم بان الوجه  
 لا يكون محل لحدوث وظاهر ان الصفة ليست عين الذات فلزم القول بغير  
 باليس عين الذات فلزم تعدد الصفة وهو لا يناسب التوحيد فاضطررنا في



اثبات كونها لا غير الذات لئلا يلزم قدم الغير ففي هذه المسئلة انهم سئلوا  
مسايعهم في حفظ رعاية نوايا النصوص صاينوا السنن في القول بقدم الغير **قوله**  
والفرق بين الارادة والرضا بان هذا الفرق على ان الارادة عامة او ما  
من شئ الا هو باادة العبد بجاه كما يدل عليه النصوص كما قال تبارك وتعالى  
واما تشاور الا ان يشاء الله اما الرضا فليس بالنسبة الى الصياح كما قال  
الله سبحانه ولا يرضى لعباده الكفر واما المقترنة ومن يخذلهم فاعلموا  
بينهما **قوله** ويجوز ذلك من المسائل التي تشتمل على النصوص عليهم السلام وكان ينبغي  
بقصودهم انهم اوردوا مقاصد الشريعة كما كتبناه سابقا والظاهر انهم  
اخر ولا ينبغي عقول غيرهم للدور انهم **قوله** وهو اتفاق جميع اهل المل  
والصدق من الامة في كل عصر على حكم من احكام الدين المراد اهل المل  
اهل الاجتهاد يعني ان الاجماع المصطلح الذي هو احد الادلة الشرعية  
جميع اهل الاجتهاد على حكم من احكام الدين وهذا الاتفاق في اى عصر كان  
يسمى اجماعا ولو كان في حكم اختلاف بين المجتهدين لم يكن مجمعا عليه  
المصطلح وان صح ان يقال اجماع اى تنوع اجماعهم في المصلحة  
**قوله** فان المذكورات ليست كذلك هذا رفع لا يجاب بالكلية لا السلب الكلي  
لان بعضها مما اجمعت عليه اهل المل والامة كالمسائل الاعتقادية  
الضرورية في الدين **قوله** ولذلك نسب الطائفة مخصوصة اى من الطوائف  
الموجودة في عصر واحد **قوله** وهم السلف اى في العصر الذي كان السلف  
المحدثون فيه كان غيرهم اى من اهل الحديث وكانوا في ذلك

مصطلح

ولا ينبغي دل  
مرامهم دل

وجرتهم فالنسبة اليهم نسبة الطائفة مخصوصة والاجماع المنسوب الى الطائفة  
ليس اجماعا مصطلحا وان كانت الطائفة مخصوصة من اهل الاجماع فان قلت لم  
ينسب المص الى اجماع السلف فقط بل قال بعده وائمة المسلمين واهل السنة  
قلت معنى العطف تشريك المعطوف عليه في حكمه يلزم من تشريك الائمة واهل السنة  
وبجماعة بالسلف في هذا الاجماع هنا والاجماع اولاه السلف وكون  
الحمل بعد العطف لا يضر لان زائلا لا اصل في العطف ان يكون الحمل سابقا  
الا اذا ادعت ضرورة كما في قولهم جوف الجرس ولا يحمى فان الواحد لا يحمل على الجمع  
وايض التشارك الذي يعينه المعطوف هو التشريك الاستقلالي الذي يكون في صورة  
لقد حملوا ما التشارك الضم الذي افاده العطف وقولهم المذكور فهو خلاف اصل  
فلا يصار اليه من غير ضرورة الامة كما في قولهم المذكور فيحفظ دين الامة  
تيم الكلام ولو عدل عن الاصل الاول فلا ضرورة في العدول عن الاصل الثاني  
فيما يخص تشريك الاستقلال بخصوصه وان كان الحمل سابقا على العطف  
جاءت بمرئهم **قوله** وائمة المسلمين اما معطوف على السلف او على الحديث والظ  
هو الاول كذا قوله اهل السنة وجماعة ثم لا يخفى ان المراد من قوله اجماع السلف  
اه اما ان مجموع ما في هذه الرسالة اجماع على السلف فيكون جميع مسائل هذه الرسالة  
مما اتفق عليه المحدثون وائمة المسلمين واهل السنة وجماعة او ان خصوص ما هو  
مدخل كلمة على اتفق على السلف وهو مسئلة جدوى العالم وفتنه والنظر في مفرقة  
الدين واثبات الصانع القديم المتصف بانصاف الكمالية المنزهة عن جميع سمات  
النقص الاول هو الاول لان ما بعد هذه المسئلة وان لم يدخل عليه كلمة على لئلا



ما اتفق عليه من الخبر فاطمة **قوله** العارفين بما جاديت رسول الله القبول ونقدنا  
عن الموصوفات اعلم انما الطالب لصاوق ان لا اهل الحديث اصطلاحا لا بد من  
لمن اراد ان يطلق مرادهم من الالفاظ فلهما السائر الى الحق في كثر الحديث  
الى بعض مصطلحاتهم او ان لفصل بعض التفسيرات فاستمع لما نقول الحديث في  
اصطلاح الحديثين قول الرسول صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره صلى الله عليه وسلم  
ان شخصا فعلا او قال قول في حضرة صلوة الله عليه وعلى من له ربه اطلع  
صلواتهم على من يكره وسكت وفروقه التفسيرات وافضل الحديث وعندنا  
هذه الاقسام الثلاثة من الصحابة والتابعين رصود ان الشئ عليهم جميعا  
حديث فلهذا يكون الحديث تسعة اقسام وما انتهى اليه صلواتهم من فروعها  
الرفق قد يكون صحيحا كما يقال قال النبي صلى الله عليه وسلم او فعل او ترك او قد يكون  
في حكم الصحيح كما نقل عن الصحابة او التابعين امر معلوم انه لا يسيل للعقل فيه  
كما قال الاخوة والافباء عن الامور ما ضوية او الدابة وما انتهى الى الصحابة  
رضي الله عنهم تسعة وثلاثة ما انتهى الى التابعين تسعة مقطوعا والمشهور ان  
الموقوف يطلق على المقطوع انهم لم لا يذهب عليك ان السند فاصطلاحهم  
جبارة عن رجال الحديث اي الذين رويهم والاسناد انهم بمعناه وديك  
بعض ذكر السند ومنت الحديث عبارة عما يقتضي اليه الاسناد ومن الكلام  
فاذا عرفنا هذا فاعلم ان الحديث ينقسم تارة الى المتصل والمنقطع فالمتصل  
هو الذي لم يسقط من روايته شخص والمنقطع هو الذي يسقط من شخص او  
والمنقطع اقسام فالمعلق والمرسل المعلق هو المنقطع الذي كان السند فيه

سبعة

فيه من مبادئ السند او اية سواء كان الساقط واحدا او اكثر والمرسل المنقطع  
الذي كان السند فيه من آخر السند وعند بعض الحديثين المرسل يعني المنقطع  
بالمعنى الاصح والاصطلاح الاول انتهى وقال بعضهم الساقط ان كان متجدا  
متواليا فهو مفصل وان كان واحدا او اكثر لكن لم يكن متواليا بل منقطع  
متعددا فهو منقطع فالمنقطع بهذا المعنى قسمين المنقطع بالمعنى الاصح والمنقطع  
بالمعنى الثاني المصنوع كالمتصور فانه يطلق على المعنى الاصح مرادفا للعلم المقسم وعلى الثاني  
الاحض القابل للتصديق الذي قسم منه ومن اقسام المنقطع بالمعنى الاصح  
وهو ان يترك الراوي شئ من خبره وروي عن غيره فليس في ذلك بأس منه  
وهو لم يسمع منه ويحكي به العمل ليسا وهو مذموم مكره الا اذا كان فيه  
خوض صحيح والحديث المرفوع ان كان سنده متصلا حتى يمتد الى هذا هو اصطلاح  
المشهور وبعضهم يسمون المتصل مطلقا من ان كان متوقفا او مقطوعا  
وبعضهم يسمون المرفوع سندا وان كان مرسل او مفصلا او منقطع او متصلا  
هو الاول ثم اعلم ان الراوي للحديث ان وقع منه اختلاف في سنده او في متنه  
بتقديم او بتأخير او زيادة او نقصان او ابدال متن مكان متن اخر فهذا  
الحديث يسمى بمقطوعا وان ادرج الراوي كلامه بين العاطل الحديث لغيره  
ومصلح فلهذا مدرجا ومن اقسام الحديث الساذج والمكسر والمحلل الساذج للغة  
فخرج من جملة وفروضا الحديث الحديث روي في الفاها باراه انما اي لينة شريه بشر  
فان لم يكن الراوي ثقة فهو مردود وان كان ثقة فالبديل فيه التبرج بغير خط  
وضبط او بغيره العدد وسائر وجه الترجيح فالراجح يحمي تحفظا وكما جرح في ذلك

منفصل

يعني كاي مستحق اول  
مستحق ديكر اورد است



والمنكر الحديث الذي رواه راوي ضعيف مخالف لما رواه راو ضعيف  
لكن ضعف المتن اقل من ضعف الاول ومقابل المنكر المعروف بالمنكر الموثوق  
كلما اضعف فان لكن الضعف في المنكر اكثر منه في المعروف فالشاذ والمنكر  
موجودان في الموقوف والموقوف راجح لكن ليس في الموقوف ضعف والموقوف  
ضعيف راجح بالنسبة الى المنكر وبعضهم لم يعتبروا في الشاذ والمنكر قيدا  
وقالوا الشاذ ما رواه الثقة وكان منفردا في هذه الرواية وبعضهم لم  
يعتبروا كون الراوي ثقة ايضا وكذلك المنكر ليس مخصوصا بصورة المذكورة  
فحديث المطعون بالفتق ووطء الفتنة وكثرة الغلط داخل في المنكر بهذا  
الاصطلاح وهذه اصطلاح لا مساجرة فيها المعنى بصيغة المفعول  
التعليق في اصطلاحهم سناد فيه على وسباب فادرجة في صحة رواية اهل  
المهارة والجدارة في علم الحديث ثم اعلم ان الحديث اقسام ثمانية هي  
والضعيف فالصحيح هو الذي ثبت بقول عدل ضابط متصلا بسنده لا ينسب  
فان كانت هذه الصفات على وجه الكمال فهو صحيح لذاته وان كان فيها  
نوع قصور ونقصان فان كان النقصان من غير المبررة الطريق فهو صحيح  
غيره وان كان لم يخرج من حسن لذاته وان كان الحديث الضعيف قد  
اخرج ضعفه بمرارة الطريق فهو حسن بغيره وانما هو من كلام القوم ان  
ما طرق فيه النقصان في جميع الصفات المذكورة كالتحقيق ان نقصان  
في حسن لذاته ليس الا في الضبط وما في الصفات باق على حاله وفي الضعيف  
وليس بغيره النقصان في جميع الصفات المذكورة ثم لا بد من تحقيق

عادل

تحقيق معنى العدالة والضبط بعلم حقائق هذه الاقسام اما العدالة فهي ملكة تحمل صاحبها  
على ملازمة التقوى والمروءة المراد من التقوى هو الاجتناب عن الاعمال البنية  
من الزك والفتق والبدعة وفي الاجتناب عن الصغيرة اختلاف في المنع وعدم  
الاستراط الا اذا كان الاقدام على الصغيرة على سبيل الدعاء فانه في الكبيرة  
والمراد بالمروءة التمسك بغير الافعال الحسية كالامتناع عن الشرب في السوق والبول في  
السراخ العام وامثال ذلك ثم لا يخفى عليك عدل الرواية اعم من عدل التمسك  
للمول الاول العبد دون التمسك واما الضبط فهو ان يحفظ سمع وروي  
عن الفوائد والاضلال بحيث يتمكن من استخراج حديثك من الضبط اما  
ضبط الصدر وهو بالتدقيق وحفظ القلب عن النسيان او ضبط الكتاب وهو  
وصيائفة عند نقله للاوقات الاداء ثم لا بد ان يفهم من بيان وجوه الطعن  
المتعلق بالعدالة والضبط بغير هذه الاقسام اعلم ان علماء الحديث هم  
وجوه الطعن في العدالة في خمسة الاول كذب الراوي الثاني اتهمه بالبلية  
فثبت الرابع جهالة خامس كونه مبتدعا كذب الراوي فهو ان يكون  
الذب معتمدا في الحديث النبوي فاذا ثبت كذبه في حديثك من الاجاويد  
فهو مطعون بالكذب وحديث الراوي المطعون بالكذب سواء كان كذبه  
فيه في حديث آخر يسمى موضوعا وهذا هو المراد من الموضوع وهو  
وليس في الحديث الموضوع شرط ان يكون الكذب والوضع في حديثه  
والراوي المعتمد بالكذب في الحديث النبوي وان وقع الكذب منه مرة  
واحدة لم يقبل حديثه وان كان ثانيا بخلاف الشاذ المروءة فانه اذا تاب

بدل  
تعدا

المتعد



تقبل شهادته كذا لو اذاعه او اذاعه بالرواية بالكتاب فهو ان يكون مرفوعا  
بالكتاب في الاقال وان لم يثبت كذبه في الحديث النبوي على صاحب الصلوة والسلام  
وحديث الراوي الملقون بالتمام الكذب يسمى مرفوعا كما يقال حديثه مرفوعا  
او هو مرفوعا كالحديث ومثل هذا الشخص لو تاب واصبح حاله دال على ان  
الصلح من ماضية حاله يجوز ان يسمع حديثه واما في الراوي فالحال  
هو الفسق في العمل لا في الاعتقاد فانه في الاصطلاح داخل في السبعه في  
داخل في الكذب في الفسق كما كان الطعن باعتبارها كذا وكذا متباينا  
واما جملة الراوي فالحال ان لا يكون اسمه معلوما فجماله في  
فيه لانه لم يعلم انه ثقة ولا كما يقال اخر في رجل اخر في شيخ وهذا الحديث  
بسمي ميمما وهو غير مقبول الا اذا كان صحابيا فان الصحابة كلهم  
عدول لو ذكر الميم بعبارة التعديل كان يقول اخر في عدل وثقة في  
اختلاف الصحيح انه غير مقبول ايضا الا اذا قال امام جواد واما بدعي  
الراوي اي كونه مبتدعا فهو ان يكون الراوي معتقدا شي على خلاف ما  
هو معروف ومعلوم من رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوع شدة وما ذيل لا يطرق  
الجور والعدا فانه كحديث المبتدع مردود تورعا واما وجه الطعن  
المتعلق بالضبط فهو ان خمسة الاول فوط النقلة الثانية كثرة الغلط  
الثالثة مخالفة الثقة الرابع الوهم كما سمر سوء الحفظ اما فوط النقلة  
وكثرة الغلط فبما متقاربان النقلة السماع وتجزئ الحديث والغلط في  
اداءه واما مخالفة الثقة فاني انا في الاسناد او في المتن وهما على

في النوع متعددة وهي توجب الشك في الحديث وجعلها من وجه الطعن  
المتعلق بالضبط بسبب ان الباعث على هذه مخالفة هو عدم الضبط والحفظ  
وعدم الصيانة عن التغير والتبديل واما الوهم فهو ان يكون بناء على  
على توهمه لكن الاطلاع عليه من تخلف علوم الحديث وواقفا ولا يحصل هذا  
الاطلاع الا من اوتى له من باب وحفظ واسع ومعرفة بمراتب الروايات  
واحوال الاسانيد المتون كما كان للمعتدقين من ارباب هذا الفن  
سوء الحفظ فهو ان لا يكون صوابه غالبا على خطائه ولا يكون حفظه  
ابقانه اكثر من سميده ونسيانه سواء كان خطاه غالبا على صوابه او كان  
متساويين وكذا البسم والنسيان فالحال هو سوء الحفظ لا لعدم الخطا  
مطلقا او بغيره الصواب عليه كذا السمو والنسيان ثم اعلم ان الراوي  
في الحديث ان الصحيح ان كان واحدا يسمى هذا الحديث غير باور ان كان  
اثنتين يسمى غير باور ان كان اكثر من اثنتين يسمى مشهورا او مستفيضنا  
وان كانت كثرة الرواة كحد لا يجوز الصلوة او فقم على الكذب يسمى متواترا  
والزئيب يسمى فردا ايضا ولا يخفى عليك ان الراوي ان كان واحدا في  
جميع المواضع يسمى فردا مطلقا وان كان في موضع واحد يسمى فردا نسبيا  
ففي كون الحديث غير باور او فردا يكفي كون الراوي واحدا في موضع واحد  
وان كان في مواضع متعددة اخر اكثر من واحد ففي الزئيب لا بد ان  
يكون الراوي في جميع المواضع اثنين وفي المشهور لا بد ان يكون في جميع  
كونه اكثر من اثنين فان كان في بعض المواضع اثنين وفي بعضها



المتن من المتن فهو داخل في الغرض الحديث كما اذا كان في بعضها واحدا  
وفي باقي المواضع اثنين اذ اكثر يكون غير نافعا علم ان معنى كون الراوي في  
الغرض في جميع المواضع اثنين او اعم من ان يكون صريحا او في الضمن  
بعد كون البعض صريحا فمن هذا علمت معنى قولهم في هذا الفن حكم الال  
على الاكثر وقد عرفت من هذا ان الغاية لا ينافي الصحة بان كان كل واحد  
من آحاد رجاله قد يطلق الغاية ويراد بها التنفيذ الذي من قسم  
الطعن في الحديث كما سبق في بيان الشاذ والمفكر والمعلق وقبح الشذوذ  
بمعنى الغاية بمعنى كون الراوي منفردا فلا ينافي في الشذوذ بذلك المعنى الصحة  
كما لا ينافيها الغاية ثم تغفل عما اذا عرفت معنى الصحة لاداة وغيره ومعنى  
لاداة وغيره علمت ان الضعيف هو الذي فقد فيه السرايط المعبرة للصحة  
وغيره كالأدوية فاقسم الضعيف متعده متكررة ومراتبها كغيره  
لذاتها ولغيرها التي متفاوتة بتفاوت تلك الصفات ودرجاتها بعدد  
شراكتها في اصل الصحة كغيرها ما يتسلسل في تحقيق اقسام الحديث من  
الكتب المعبرة ومعرفته هذا التفصيل وان لم يكن ضرورة ههنا  
كان انما في الدين واعمالنا في كتب البصير مستعليين بغير المشكوة  
وبعض كتب الاجاديت في هذا الاداء والحين وكانوا يخرجون عن هذا  
هذه الاسامي وطالبين لبياننا فضلا بازالة الخلل الذي في هذا  
لقد اذنا كنا لنتمدى لولا ان هذا السد وفي الاصل ما يعبر به  
اعلم ان ما يوزن بفاعل بفتح العين موضوع لما يفعله كالحاكم

هذا

كالحاكم والقالب **قوله** لما كانت الفاعلة صيغة تامة فاعلة تعقيب  
جاءت بقوله كان بقدره المدح ان لم يكن فهو جواب لا يبرأ ويؤتم  
وهو انه لا فائدة لقوله كان بقدره المدح بعد قوله جاز فاجاب بان  
فائدة دفع توهم الحديث الحديث الذاتية فائدة اخرى وهي ان قوله  
هو السد هو بيان مختار في احداث **قوله** وجادلوا ابيان ذلك بمقدمات  
فصلها بالحكم يفهم من كلامه ان حاصل استدلالهم ان وجود المفعول  
ليس في مرتبة وجود الفاعل فيكون عدمه واقعا في تلك المرتبة واللام  
خلو تلك المرتبة من التقيضين كنسبة الزمان بهما فاما ان طول الزمان  
في ذلك خلو المرتبة عنهما ايضاح فاذا كان عدم واقعا في تلك المرتبة  
العدم صاحب هذه المرتبة كوجود الفاعل فيكون عدمه مقبلا بالاداة  
على الوجود هذا هو المطلب **قوله** وبيننا انه لا يتم استدلالهم حاصل جوابهم  
عن هذا الاستدلال هو عدم قبول عدم الفرق بين المرتبة والزمان بان  
خلو الزمان عن التقيضين محض واما خلو المرتبة فليس محض لان خلوها  
عنهما هو سلبها عنهما ولا استحالة فيه كما لا يخفى اذ اما فهم من كلامه ههنا  
لكن صرح في جوابه على شرح التجريد ان هذا الديل الذي اوحى اليه  
ههنا بقوله بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سببا لا يستلزم من  
مخصوصاته السباغ حيث قال في جوابه على شرح التجريد فاستبان  
الاداة ما اذ اتي في آليات الشفاء وبيان ذلك طان قال للمفسر في ان  
يكون ليس له فاعله ان يكون ليس له موجود الذي يكون للشيء



في نفسه اقدم عند الذين بالذات لا بالزمان من الذي يكون له غير فيكون  
كلهم انما بعلمه بعدي بالذات هذا الكلام ويوجب عليه ان العلم ليس  
في نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة  
احتياجه في كل من الوجود والعدم الى العلة ووجه الاحتياج الى العلة  
ان وجوده لما كان متاخرا عن وجود العلة فلا يكون له مرتبة وجود  
العلم الا بالعدم والالام يكن وجوده متاخرا عنها ويرى عليه مثل ما عرفنا  
ما هو مختلف ووجوده غير وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود  
الوجود لان يكون في تلك المرتبة العلم فان قلنا ان العلم ليس له في تلك المرتبة  
الوجود وكان له فيها العدم والالام الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا  
الوجود فاذا ثبت ان ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت ان معدوم قلنا  
وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي التعبد لا سلب وجود  
المتصف ذلك السلب يكون في تلك المرتبة احتياجي التعبد فلا يلزم من نفي التعبد الاول  
تحقق التاكيد ان يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة  
كما في الامور التي ليس فيها علاقة بالعلية والمعلولية فانه لا يوجد بعضها  
ولا عدم متاخر عن وجود الآخر ولا متقدم عليه لا يقال كما ان المتاخر  
بالزمان متصفا بالعدم في زمان وجود المتقدم فليكن المتاخر بالمرتبة  
متصفا بالعدم في مرتبة وجود المتقدم لانا نقول سلب الوجود في زمان  
يتلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان والالام خلوه في ذلك الزمان  
طرف النقيضين وهو محال اما سلب الوجود عن مرتبة معينة فلا يتلزم

انه

يتلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة طرف الاتصاف فان  
خلو المرتبة من النقيضين بمحض ان ليس في نفسها في تلك المرتبة غير محال بل هو  
كالمحقق وقد تحقق ذلك البحث ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة  
امكان الوجود والعدم فله في المرتبة العدم بحسب الالام كان فان كفي  
في الحدود الذاتية بهذا المعنى والافلايم وتقال ان نقول لو تقدم علم  
بالامكان بالذات على وجوده كما اوحيتموه كان متقدما بالبطع على الوجود  
الذاتي من غير عندهم في باب العلية وما بالبطع ولا مجال للعلية ههنا فيلزم  
لا يتحقق العلم التام بسبب طوره هو طلاق نهيمه ويكون جوابا عن هذا بانهم  
ارادوا بالعلم ما يحتاج اليه في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق  
عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنه لانا في منطقنا  
اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عندهم في هذا النظر وذلك صوابا  
دخول الامكان الذاتي في العلم اعمى بعبارة قال السيد صدر العلم  
والدين اليس اري هو وفيه يجب اما اول افلايم في لم ير بقوله المتصف  
ان يكون ليس له في نفسه معدوم كما حسب بل اراد ليس الاله واسادة  
الما ذكر في محجته الهامة من ان الهامة من حيث هي ليست الا بالاصل  
ما ذكره ان المعاد اذا اخذ بنفسه لم يوجد غيره كان جميع ما يتغير به  
عنه من هذه الجهة سلب ما يتغير عنه يكون له في نفسه الوجود يكون له من  
علمته التي هي غير ما ليس له لانه مقدم على ما له من غيره تقدم ما اذا فيكون  
العلم بعلمه بعدي بالذات ولا يبر عليه او ردد من ان العلم ليس له



في ان لا يكون معدوما كما لا يخفى انتهى لقابل ان يقول اول ما يخفى كون جميع ما يقع  
المطلوب باعنه اذا اخذ من حيث هو هو ان سلب ما يغيره ليس في مرتبة  
الذات من حيث هي بل في السلب فيكون مغيرا ليس في مرتبة الذات لا  
ان سلب ما يغيره عنه يكون ما يتا له في نفسه يقضي نفذ السلب حتى يقال ان  
ذلك يكون له في نفسه الوجود يكون له من غيره وما لا شيء له انه مقدم على الله  
من غيره فقد ما دنا فيكون السلب للمعك لا يقال عدم كون المغير في تلك المراتبة  
ليس الا ان يكون نفس المعك ايا عن كونه فيها لا نقول لم لا يجوز ان يكون  
الاياء من جانب المغير واما ثانيا ان معك الحدود هو موقوف الوجود لعدم  
لا مسبوقه سلب ما يغيره فينا لنظر الى المعك المتعارف للحدوث يكون معك  
قوله في نفسه ليس انه في نفسه محذور في ما اوردته ثم قال السيد له واما ثانيا  
فلان وجود المعك اذا كان مطلوبا على طريق نفق المعقود لم يكن الموجود في هذه المراتبة  
فيكون معدوما فيها لعدم الواسطه ويكون سلبه مع مقتضا كونه في هذه  
المراتبه والاخل في هذه المراتبه وجوده وسلبه وجوده معا ومن هذا الا كما يقال  
وجود زيد يوم كونه سلبا على طريق نفق المعقود لم يكن سلبا وجوده في نفسه  
ولما جاز ان لا يكون انصافا بوجوده ولا انصافا بعدمه في هذه المراتبه طبعا  
جواز ذلك ثم فان انصافه في هذه المراتبه بعدمه لازم لتقدم هذه المراتبه على  
المعك وهو قبل وجوده معدوم بالضرورة سواء كان ذلك القبول زمانا او مرتبة  
انتهى كلامه لا يخفى على الناظر ان وجود المعك في المراتبه اذا كان مطلوبا كان  
السلب واردا على المعقود وهو المراتبه يكون معناه ان هذه المراتبه مسبوقة

عن وجوده ولا يلزم من عدم انصاف وجوده بهذه المراتبه انصاف عدمه بها  
وهذا منقضي قول السالم المحقق فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لان لا يكون  
انصافا بوجوده كحصوله ما افاده السيد له هو عدم الفرق بين المراتبه  
والزمان كما يتبادر من قوله هل هذا الا كما يقال وجوده في اليوم كونه سلبا  
على طريق نفق المعقود الفرق ظاهر لان الزمان طرف محض والوجود هو طرف  
محض غير التقيضين والمكان كالزمان واما المراتبه فهي حالة وصفية  
مخصوصة وظيفتها اعتبارية وانتفاء وصفه مخصوصه غير التقيضين غير  
متجمل كما ان مرتبة التقدم الذات مسبوقة بوجود زيد وعدمه بالنسبة  
الى الشخص ليس منها علاقة العلية اصلا كما افاده السالم في انتفاء التغير في كل  
حال ما افاده لقوله قلت جواز ذلك ثم فان انصافه في هذه المراتبه بعدمه لازم  
لحتم قال السيد له واما الثاني فلان عدم تجا له المراتبه غير التقيضين  
غير لازم لان العقل كالمجرد وتصور التقيضين على امتناع اجتماعهما في  
ارتفاعهما مطلقا سواء كان الاجتماع والارتفاع في زمان او في مرتبة  
فلما انه يمنع اجتماعهما في زمان واحد او في مرتبة واحدة لذلك يمنع  
ارتفاعهما في احدهما في غير العقل كما يمتنع المجرور في جميع ما يغيره واما  
ليست من هذه الحقيقة موجودة ولا معدومة ولا يلزم من ذلك ان لا  
يكون موجودا ولا معدوما لان الموجود من هذه الحقيقة هو الوجود  
ولا يلزم من نفق الخاص في العام ويمتنع ظهور الواقع من التقيضين  
كان زمانا او مرتبة وذلك ظاهر جدا انتهى لا يخفى على الناظر ان هذا ايضا



مبنى على عدم الفرق بين الزمان والمرتببة واذا عرفت الفرق في هو انما يسط  
فلا فصل ايضاً ان كون الكمية كما فوذة من حيث هي اي لا موجودة ولا  
معدومة معناه ان شيئاً من الوجود لا يعدم ليس في مرتبة الوجود بل في  
عائد السلب المرتبة منها وليكن كلامه على عدم الفرق بين الاجتماع والا  
رتفاع بان اجتماع التقيضين في المرتبة كذا ارتفاعهما في الارتفاع  
من امتناع الاول امتناع الثاني قال السيد هو اما ان يقال ان  
التقدم الذات عندهم فيما بالعلية وبالطبع ثم اذ تقدم ما للشيء في نفسه  
ما له من غيره انما تقدم ذاته عندهم على ما نص عليه الشيخ فيما نقلنا عنه  
انما لا يخفى على الناظر ان ما حمل عليه كلام الشيخ مقدوح كما بيناه اولاً فارجع  
اليه فلا ينبغي عليه شيء ان يقال فيه ما يقال في عدم قال السيد هو اما  
خاصة فلا ان تغير العلة بما يحتاج اليه الجسم في وجوده لا يقتضي ان يكون  
المتحيز الذي يترتب على الاحتياج كاحد لو لم انه يقتضي ذلك يخرج عن  
تعريف العلة العلة السالبة على الاحتياج كالفاعل والمادة في الامور الحادثة  
انما لا يخفى على العارف بالمرام في الكلام ان مقتضى ما لو انما صطلح في العلة  
انما هي المحتاجة اليه في الوجود فلا احتياج وما قبله من الاعتبارات خارج  
في العلة اصطلاحاً لا غير انما نجد شيئاً ممكناً محتاجاً في وجوده لا على طلبه  
علة اي شيئاً محتاج في وجوده اليه فلا احتياج والامكان وكذا اسماير الا  
عبارة ان السالبة خارج في العلة اصطلاحاً لا مع الوجود ان هذا التغير  
يقتضي كون المحتاج الذي يترتب على الاحتياج بل ينبغي ان العلة صطلحاً

اصطلاحاً لا يحتاج اليه بعد حفظ الاحتياج فاما اصل ان البعدية عينية  
فلا يخط ولا اعتبار مع ان سبق الفاعل والمادة على الاحتياج الممممم  
فيه ثم لا يخفى على الناظر ان استفاد ما ذكره الشيخ في الاحتياج القديمة من قوله  
وقد تمحض من ذلك البحث ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الاطمان  
الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان التقي  
في الحدود الذاتية بهذا المعنى والافلا ان كلام الشيخ المعنى في نفسه  
لو كان بمعنى انه في نفسه معدوم اي بحسب الامكان يتم ولا يراد عليه  
الا ما اور وبقوله ولما قل ان يقول لو تقدم عدم بالامكان له واجاب  
عنه بقوله ويكره الجواب غير هذا المعنى فليكن على ما بين من الابرار **قوله**  
كيفما تقدم الذات له معارضة او نقصان اجمالي **قوله** فلا يتحقق له  
التام البسيط قد عرفت الجواب عنه من في الحاشية القديمة بقوله ويكره الجواب  
غير هذا المعنى **قوله** كما هو المتبادر فان المعنى الاول له يعني ان المتبادر  
من الحدود هو الحدود الزمانية والحدوث الذاتية معناه هو من  
من كون الكون بعد عدم الكون هو البعدية الزمانية فلما فهم من المتبادر  
بالمبتدأ الاول لم يبق للمعنى الموهوم مجال **قوله** ونقل عن افلاطون القول  
بحدوث العالم قبل ان مراده الى قوله فلا يمكن جملة حدوث الذات كما  
لا يخفى الناظر رجع نقل الحدود الزمانية على الحدود الذاتية واما قوله نقل  
حدوث الزمانية عنه فما نقله فيقيد ان قوله بين التقيضين فيهم مما  
نقله هو اولاً و آخره ان مراده ان النقل غير افلاطون مضطرباً



استدلال فخرية

ان يحكم بطرفي ثم لا يفضل ان قوله فلا يمكن جملة الحدوث الذاتية انما يتم  
 بحفظ ان التردد لا يليق بحال الحكيم لا سيما افلاطون حضو صافيا هو  
 اصول الحكمة **قوله** استدلال الفلاسفة على انه بهم ما ينكره نقل التسم  
 هذا الاستدلال عنهم بانهم وردوه على سبيل التحقيق لا بنبات منهم  
 وهو قد تم شخص فيلزم ان يكون مقدامة يقينية عندهم فيروا عليها  
 او رده بقوله وانت خير من **قوله** لا يخفى من ان يكون له حاصله ان  
 ملكنا من الملكات اذا كان جميع ما لا بد منه فوجوده متحققا في الازل  
 فذلك الملك ازل واللازم خلفه المفعول العلة التامة ولا يخفى تقدم  
 العالم الا ان شخصاً من شخص العالم ازل واذا لم يكن شيء من الملكات  
 كذلك فعند صدق ذلك السلب على سبيل الملكات كلياً حادثة واللازم  
 وجود المبدء دون علة وهو في لزوم خلفه العلة التامة في المص  
 فحدثت الحوادث ان كان من غير حدوث امر آخر يلزم خلفه علة  
 التامة من المبدء وان كان مع حدوث امر آخر فنسقل الكلام الى  
 ذلك الحادث فيلزم التسم فاذا انتفى الشيء التام فيقضي الشيء  
 الاول وهو المطلق **قوله** وانت خير ما يذو جعل الامر الحادث في نفسه  
 مختار ان حدوثه كحوادث بسبب حدوث امر وبهذا الكثر لحوادث  
 المتسلسلة لو كانت معدة بان يكون العدم اللاحق لكل من  
 السابق متمم العلة وجود اللاحق لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم **قوله**  
 في لا يلزم الا اذلية خبر هذا المعدود ونحوه في ان المقص من الا

من الاستدلال المذكور كان اثبات اذلية شخص من الأشخاص كما ذكرنا  
 ان التسم نقل ان هذا الدليل تحقيق والمقدم من شخص فخرية  
 كون التسم في المعدات لم يلزم منه حال حتى يقال يلزم من تحاليل اللازم  
 استحالة الملك الملزوم وهو حدوث العالم بحسب اجراء فيلزم قدمه الموط  
 والتسم المذكور يستلزم التقدم شخص حتى يقال هذا لا يضرنا لما فيه نبوت  
 المدعى ويقال على تقدير كون التسم في الامور المتعاقبة يلزم خلافه  
 الفرض لان المفروض ان جميع الملكات حادثة فيكون محالاً فيبعد  
 لزوم التسم لا يكون الا في الامور المتعاقبة فتم الدليل اذ اللازم في سبيل  
 الا اذلية خبر هذا المعدود ونحوه اراد بالخبر الامر العام او معلوم  
 ان هذه الامور الخبر المتناهية لا بد ان يكون داخله تحت مفهوم  
 كلي ذات او عرضي واذلية المفهوم العام لم يكن داخل في المطلق اراد  
 بهذا المعنى المعدات التي في جانب طول السلسلة ونحو هذا المعدود  
 التي يحصل بعد نقل الكلام الى الاعداد اللاجقة يعني ان نقل الكلام الى  
 الاعداد اللاجقة حتى يلزم التسم قلنا ان يلزم كون التسلسل الطولانية  
 بعد واجاد السلسلة الطولانية في امور متعاقبة وفي ضمن هذه السلسلة  
 لم يلزم الا اذلية خبر المعدات ولم يكن هذا داخل في المطلب هذا ما  
 في خبر هذا الكلام في انشاء مقالة هذا المقام والاستاذ المحقق قد  
 هذا الكلام بوجه آخر فانظر اليه في **قوله** ودعوى ان المعدات الغير  
 المتناهية هي هذا دفع لما يجاب من ان القول بالتسم في الامور



المتعاقبة وان لم يتقدم الزمنية الشخص باعتبار نفس السلسلة لكن يتقدم زمانا اعتبارا  
 ان تقدم المحدثات بعضها على بعض تقدم لا كجامع من المتقدم المتأخر  
 والتقدم بهذا المعنى عرضا ولي للزمان فلا بد لها من الازمنة الغير المتناهية  
 والزمان مقدار الحركة فلا بد من الحركات الغير المتناهية والحركات لا بد لها  
 من متحرك والمحرك بالحرركات الغير المتناهية قيمة فيثبت شخص قديم فاجاب بما  
 حاصل ان هذه المقدمات مقدمات غير مبرهنة وما قيل لا يتناهى غير تام  
 بان يكون هذا التقدم عرضا اوليا للزمان غير مسلم وكذا كون الزمان  
 مقدارا للحركة غير مقبول بل يجوز ان ينسج كون هذه الحركات قائمة  
 بشخص واحد لم لا يجوز ان يكون كل حركة قائمة بتحرك فالحركات على  
 المتحركات لم لا يجوز ان يكون مصادات لا بد لنفي ذلك من دليل **قول**  
 وكذا دعوى كون المحدثات لا بد له وهذا مثل سابقه انما هو الوجود  
 سؤال مقدر بنسب السؤال على ما قالوا في ربط الحوادث بالقديم من ان الحوادث  
 الحركات المتعاقبة والربط يحصل استعدادات غير متناهية من جانب  
 الازل متناهية في جانب الابد قائمة بمادة قديمة تسمى بالديموم فاجاب  
 قديمة وهي شخص قديم فاجاب عنه ايضا بان المقدمات التي اوردتها  
 هذا المطلب ايضا ليست برأية **قول** ومنع لزوم كون ممكن ما زلنا  
 يجوز ان يكون وجود الممكن في الازل محال ايضا ان الفلاسفة قالوا  
 الواجب هو الذي ياء به طبيعة الوجود فيكون انحاء الوجود متمسقا  
 لذاته والممكن هو الذي لا يكون كذلك فهو لا ياء به طبيعة الوجود ولا

الوجه الاول

ولا عن طبيعة العدم فجزان يكون بعض انحاء الوجود والعدم متمسقا لذاته  
 ولا يفر ذلك بالمكانه فاذا كان كذلك فجزان يكون الوجود والازل محال  
 يمكن امكان الممكن الا باعتبار الوجود واللازم الى فالعلة التامة لا تقيد الوجود  
 الممكن فلا تقيد العلة التامة الازلية الا الوجود واللازم او قسمة  
 لان الممكن ليس الا هو فيجب ان يختلف المم عن العلة التامة في  
 التخلف كيف يدعى امتناع تخلف المم عن العلة التامة فلا يتم قوله ان كان  
 الاول لزوم وجود ذلك الممكن في الازل فخطئ هذا الامر وما افاده الله به  
 بقوله وانت تعلم انه لما فرض في لسان الامكان الذي هو لا يمتنع  
 في وجود الممكن هو امكان الوجود واللازم وهو كائنا في الازل او  
 امكان الممكن على ما فرض ليس الا باعتبار الوجود واللازم او امكان  
 الازل كما تعرض لموضوعه كان التمسك على الاستدلال على ان مقصودهم  
 ان جميع ما لا بد منه في الوجود الازل الممكن ما حاصل اوله ان كان  
 الاول لزوم وجود ذلك الممكن في الازل فقيم الملازمة ولا محال للمم الذي  
 اجاب به المجيب لانه يلزم خلاف الفرض البتة لكنه خلاف الظاهر ايضا  
 في الاحتمال الاول من التمسك التام اللازم من احد الامرين اما  
 غير العلة التامة او وجود الممكن بدون تمام علة فالقصر على التمسك لا يلزم  
 فتم **قول** والتمسك باختيار التمسك من الترويد وهو انه لا حاصل  
 هذا الجواب ان المستدل لما جعل الزمنية جميع ما لا بد منه في وجوده باعتبار  
 لازمة الممكن اجيب بان ذلك لا يجمع لزوم الارادة بالوجود الازل لم يكن لازمة

الوجه الثاني



معياري لازية المخرولة تم تعلق الارادة بالوجود اللائير الى لا يكون معينا  
لما هذا التعلق لم يتحقق والتحقق هو تعلق الارادة بالوجود اللائير فاما معينا  
لم يتحقق وما هو متحقق ليس بمعياري فاجاب باختيار الشئ الاول من الترد  
الثلاثة كما يظهر من الزيل وكذا في المعيار بطريق السؤال الجواب بان  
بل اني ان لازية التعلق تستلزم تعلق الارادة بالوجود اللائير معينا ولا  
الممكن ان هذا التعلق لو لم يكن متمم لعلته وجوده لم يكن ظان المفروض على  
انا منقول الكلام الامر سوى هذا التعلق فكان متمم لما اذا كان متمم  
لزم كون الممكن اذ ليا فاعلم ان لازية التعلق تستلزم على هذا التعلق كانت  
معياري لازية الممكن ان لا هذا السؤال بقوله ولا مرد عليه ان التعلق  
الاولى له واجاب عنه بقوله لانا نقول العدة في كل ما بقي شيء بعد  
وهو ان السائل اثبت كون هذا التعلق متمم بعد كونه متمم لزم كون  
الممكن اذ ليا فاعلم ان لازية التعلق تستلزم المعيار لازية المخرولة  
فالجواب بان العدة توفيقا وفق الارادة لا يفتح اسنادا لهذا  
السؤال بقوله فان قيل لا بد من اختيار احد حتى الترد في كل واحد والى  
الجواب بقوله قلنا ان اردتم ان متمم لعلته لانه ما لم يثبت كون هذا التعلق  
متمم لعلته الوجود الازلي لم يثبت المطر وهو ليس متمم لما بل متمم لعلته الوجود  
اللائير الى فاعلم ان معيار لازية المخرولة تقدر ان المعيار لازية التعلق  
على تعلق الارادة بالوجود الازلي وتم ان هذا المعيار لم يتحقق انما  
هنا الا اختيار الشئ الاول من الترد انما ومنه لزم وجوده كذا

نقد  
لما  
لما

الممكن بدون تمام علته بقوله ولا يلزم لازية ولا امتياز له امر آخر فاجاب  
اجاب اولاً باختيار الشئ الاول من غير تحقيق المعيار اذ المستدل التقي  
بالمطلق خبري المجيب الى اطلاق كلامه نظرا الى ظاهره فقال لا يلزم من لازية  
جميع مطلقا لازية الممكن اذ يجوز ان يكون صحيح علة تمام الوجود اللائير  
لا يمكن دون الوجود الازلي لا مستلزم فلا يلزم من لازية جميع لازية  
الممكن كما عرفت واجاب ثانياً بتحقق المعيار باختيار الشئ الاول من  
التريد انما لا تفعل انه يفهم من تقرير الجوابين ان الاستدلال  
تقرير بين احدهما وهو ان التريد انما هو بالبنية الوجودية  
ما من غير اختيار الازلية واللائير الية فبناء الجواب الاول على ثبوتها  
التريد بالبنية الوجودية واللائير الى لا يكون الا الشئ الاول من التريد  
انما محل توقف اذ لا يلزم من عدم كون جميع ما لا بد منه في الوجود الا  
في الازل عدم كون جميع ما لا بد منه في الوجود اللائير فيه فلا يلزم من عدم  
حدوث امر وجود المع قبل تمام العلة وبناءا على اسم بقوله انما يعلم  
ان لما فرضه على التيقن في الثلاثة فان قيل اذا كان بناء الجواب الاول  
على تقرير قوله والثلاثة على تقرير آخر فاجاب ان هذا اذا كان فلا معنى لجعلها  
جوابين يقال يجوز ان يكون الجوابان من الشخصين او كان من شخص  
واحد كذا حكم مرة بان مراد المستدل هو الاول نظر الى ظاهر كلامه كذا  
سابقا اخرى بان مردود هو انما نظر الى جعل معيار لازية الممكن فانه  
الاختيار ان يكونان جوابين **قوله** اذ من جملة تعلق الارادة بغيره



في الازل يعني ان معيار ازيله الممكن ازيله المحيى الذي كان في خلق الارادة  
 الازل في عالم محقق هذا التعلق في الازل لم يكن بحسب المعيار الحقيقي بل بحسب  
 هذه العبارة وقد فقهنا تفصيل في حاشيتنا القليلة المتعلقة بهذا الشرع  
 اراد ان يطلق عليه صريح اليها **قوله** بل وجوده فيما لا يراد له يعني ان الازل  
 مستحق في الازل بوجوده اللازم الى **قوله** ولا يراد له ان التعلق الازل هو  
 اي الازل الى **قوله** تمامه لوجوده اي المطلق **قوله** وهو خلق المفروض  
 لان المفروض من كلام المحيى ان كون العلة غير تامة في الازل بسبب  
 عدم تعلق الارادة في الازل لتعلق جزء اخر للعلة التامة فالقول بان  
 غير تمام خلق المفروض **قوله** على اننا نقول الكلام في معنى ان جميع ما لا يمتد  
 في تحقيق هذا الامر لو كان ازيله كان هذا الامر ازيله الازل في تمام العلة  
 التامة بوجوده الممكن في الازل فيكون وجوده في الازل لم يكن ازيله  
 فحدوث هذا الامر اما ان يكون من غير امر اخر الا هو الدليل **قوله**  
 لاننا نقول القدرة توثر في هذا عند التحقيق اختيار الشئ الاول من  
 الترويض لكنه بالنسبة الى الوجود اللازم او مشع للزوم كون مكر ازيله او  
 ازيله الممكن لا يتصور الا بان يتصف بالوجود الازل والاتصاف  
 لا يمكن من غير كون علة التامة في الازل والعلة التامة للوجود اللازم  
 فاللازم هو المحقق في ذات العلة التامة وهو غير محيى في حاشيتنا  
 غير الارادة وهو غير لازم ففي هذا التوجيه ايضا لم يكن خلف المعنى  
 العلة التامة كما في التوجيه الاول الذي كان باختيار الشئ الاول من

مستحق

بل  
 التعلق  
 بل  
 التمر

من الترويض الاول كذا الاول بسبب التعلق هو اما المعنى من الوجود المتعارف  
 بالعلة التامة وفي هذا التوجيه هو اما العلة التامة عنه لان الفاعل بعد  
 ارادته من الوجود ياتي عن ان يوجد بغيره في شئ منه باب اخر للتوجيه  
 الاول بان نسب الابل الى انفس طبيعة العلة التامة من غير احبنا وتعلق  
 الارادة **قوله** فان قيل لا بد من اختيار احد شي في مكان هذا المورد لم  
 نظره فاورد هذا الامر كما عرفنا تحقيق الجواب **قوله** ولا يلزم منه ازيله  
 اي ازيله الممكن لان ما هو معيار الازل لم يكن محققا ولا يلزم ايضا  
 الامر اخر لان العلة التامة للوجود اللازم الازل قد تحققت في الازل  
 الممكن فيما لا يراد له على نحو الارادة الازل فكذا اختيار الاحتمال الاول  
 من الترويض الثاني كما يظهر من قوله ولما حصل ان المعنى انما يوجد في شئ محيى  
 باختيار الشئ الثاني ههنا قوله وقد يقال ان الازل فوق الزمان وفي  
 كون الشئ ازيله اعلم ان المتكلمين قالوا في تحريرهم ان الزمان  
 حادث والازل سابق عليه سابقا لا يجتمع معه السابق الازل فالازل  
 هو السابق على الزمان والواجب ان يتعالى عن الزمان ليس في الزمان كما  
 انه يتعالى عن المكان ليس في المكان فكذا يجوز ان لا يمتد من الوجود  
 فوجوده متناه في جانب الاول مع كون في الزمان كغير الزمان او لا مع  
 زمان وهذا التامى بحسب تعلق الارادة الازل وسبق الواجب على  
 الزمان ليس بالزمان ليلزم كونه ازيله واجتماع وجوده مع غيره  
 ان العالم حادث وحدوث الحوادث بحسب تعلق الارادة الازل واد



عليك نفس الارادة القوية ليست كافية في وجود الممكن لان نفس الارادة كغيرها  
فلو كانت كافية في وجود الممكن لكانت الممكنات قديمة فلا بد من تعلق الارادة  
ولذا قالوا حدوث الحوادث بحسب تعلق الارادة الازلية فان قيل لما حذر  
بالعقل فتعرض المعروض يكون ذات الارادة غير كافية حيث لا فائدة  
فيه فلما فائدة جعل تفرعهم به موهنا فورد المورد بان هذا التعلق الذي  
هو جزء اخر العلة النامة حادث او قديم فخط الاول يلزم التسلسل التعلق  
الحادث لا بد له من علة حادثه ثم يلزم ان يكون مجموع التعلقات  
المتسلسلة الهادئة حادث فلا بد له من حدوث امر وكذا المجموع لسلال  
الغير المتسلسلة الحادث بحسب لا يتخذ عنها شيء حادث لا يمكن ان يلزم  
حدوث تعلق لشيء علة لتلايلهم خلاف المعروض فيلزم ان يكون حدوثه  
من غير حدوث امر فيلزم وجود الحادث قبل تمام علة فهذا على تقدير  
لا اختصاص بالتعلقات كما لا يخفى علانه لا بد له من اصل لا يلزم التسلسل  
على تقدير حدوث التعلق امر وبعد نقل الكلام الى الامور المتسلسلة كادته  
الزام وجود الحادث قبل تمام علة امر آخر فمن انقر على الامر الاول في  
الاستحالة لم ير حيلة ان يمتنع امر اخر ايضا مستحيل مع ان الترديد  
حدوث الحادث اما حدوث امر او لا بعد فرض عدم كون علة النامة  
ازليا اما هو متعلق بحدوث الحادث المهم واذ كان المهم مركبا من اجزاء  
حادثه كانت علة النامة حادثه بحدوث اجزاء المهم وكل من اجزاء  
المهم حادث بحدوث علة فلم يلزم مجموع من حيث المجموع الاحداث

الممكن

ليس

سوى الاجزاء الحادثه وسحقه ان شاء الله تعالى انما يلزم قدم الممكن لان  
علة النامة اذا كانت قديمة لا بد ان يكون المهم ايضا قديما وجواب عن  
هذا الالزام هو الجواب الاول عن استدلال الفلاسفة بانما يتبعه التسلسل  
ولا يلزم قدم المهم لما ذكرنا ان تعلق المهم بحدوث العلة النامة غير ممكن  
ومستحيل هو التعلق بحدوث الارادة غير لازم لكن اجيب عنه بوجوب ان  
التعلق امر عادي فلا يحتاج الى امر مخصوصه ولئن سلم فالتسلسل لازم  
تسلسل في الامور الاعتبارية وهو غير مستحيل فيقيم من هذا الجواب جوابا  
اخر ان عن استدلال الفلاسفة باعتبار التسلسل من الترديد الاول  
وهو ان يجب ما لا بد منه في وجود الممكن لم يكن في الازل حدوث الحادث  
بحدوث امر اعتباري لتعلق الارادة والامر الاعتباري لا يحتاج  
الى علة حتى يلزم التسلسل ولئن سلم فالتسلسل لازم في الامور الازلية  
وهو غير مستحيل وهذا المنع التسليم لما لم يكن مرضيا عنده لم يجب بحدوث  
الحواسن عن الاستدلال الفلاسفة كما يظهر عدم ارتضاءه عن المنع  
بقوله وانت تعلم ان اختصاصا بحدوث الجواب التسليم ايضا في مرضي لان  
التعلقات امور متحققة ونفس الامور اشار الى كونها حادثة ونفس الامر  
بقوله اختصاص كل صفة سواء كانت وجودية او عدمية ومثل هذا التسلسل  
مستحيل لما يحتاج الى البيان واستدلال الاستحالة في ضمن ما نقل بقوله  
باطل مع قطع النظر عن جريان بيان التطبيق فيه وبعض من علماء الحكماء  
وهو السيد قدس سره الشريف بين استحالة هذا التسلسل بوجه لم يكن مرضيا

ب



عند الشارح اشار الى انه قد قيل في بعض النسخ ان لا يخص  
 هذا المقام بل هو من نقل هذا الكلام في هذا المقام هو الاعتدال  
 ترك جوابين المذكورين واطرها ما هو الحق المختار له لانه اجاب بهذا  
 الكلام عن استدلاله بطريق المعارضة والمناقضة او النقص الاجمالي  
 ولنا في جوابنا القديمة المتقدمة بهذا المقام تفصيل فمن اراد الا  
 طلاع عليه فليرجع اليها اعلم ان المحقق الطوسي قال في التمهيد في  
 حدود بوقت اول الوقت قبله قال شارحه هذا جواب عن الاستدلال  
 بان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادثة  
 بوقت حدوثها اولها لم يتوقف عليه لزم الترجيح بل امر حادثة  
 حدوثها في ذلك الوقت مع تساوي نسبتها الى جميع الاوقات تخصيص  
 بل تخصيص والكلام في ذلك الامر حادث واختصاصه بوقت معين كما  
 في الحادث الاول ويلزم التسليم هذا خلف والجواب ان حدوثها لم يتوقف  
 على امر حادثة مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه فحدثها حال  
 في الاول اختص الحدوث بوقت اول الوقت قبله اذ الزمان هنا  
 مفهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا اول زمانه من  
 الاخر والواحدة لا يجوز الوهم هذا ما نقله شارح المحقق في جوابه في  
 هذا المقام لا يخفى على المتأمل ان تخصيص الاستدلال بحديث الاستدلال  
 لعله لان المتكلمين انما يتفقون بوجود العالم كونه الذي انتهى  
 لا محدث الفلك الا عظم ويقولون انه حادث والجزوات غير ثابتة

وقد  
 يدل  
 محله

ثابتة عند اهلهم فاستدلوا بالعلامة بان العالم الذي هو ثابت الوجود عند  
 كم هو محض لو كان حادثا لكان حدوثه مختصا بوقت حادثه وهذا الاستدلال  
 لا بد له من تخصيص وذلك التخصيص لا يجوز ان يكون من العلة التامة القديمة  
 لا محالة بخلاف المسمى من العلة التامة فيكون ذلك الاختصاص من امر حادثة  
 متم للعلية التامة فتمت بذلك الوقت وينقل الكلام في ذلك الامر حتى يلزم التسليم  
 الاستدلال ايضا بحاجب بالباب المذكور في الاستدلال المذكور في الاستدلال  
 عن ذات العلة التامة غير مستحيل والتخصيص مستحيل هو التخصيص في الاوقات  
 او الارادى كما فصلناه سابقا وهو لم يلزم التحقيق اجاب بجواب اخر صله  
 ان العلة التامة متحققة في الاول فخصاصه بوقت لا يحتاج الى امر حادثة  
 او الوقت قبل وجود العالم كان امرا موهوما ولا امتياز بين الاجزاء  
 الوهمية ليقال ان نسبة وقوع الشيء في هذه الاجزاء متساوية فلا يتخصيص  
 بعضها من تخصيص وقوع الشيء الذي فرض وقوعه لا يحتاج الى تخصيص بوقت  
 وقوعه نعم لو كان الزمان امرا موجودا قبل وجود العالم كان الامر كما ذكرت  
 لكنه امر وهمي لا وجود له الا مع وجود العالم لعل قبول وجوده عند وجود العالم  
 قيد واقع لكون الكثرة بعد وجود العالم الكثرة لا بد من التسليم عند  
 جميع العقول بالايام والاسبوع والسن والشهور والاعوام والدهور والقول  
 بانها امور وهمية مستبعدة عن التوقف فيه كما بين في موضعه في التمهيد  
 هذا الجواب بعد تحقق العلة التامة فيقول له وجوده متعارف للعلية وهو غير  
 متعارف فارتضى في الوجود بعدم المقارنة ترجيح لاحد المتساويين بل لا يرجح



بل لا مرجح لان الظاهر ان يكون المقارنة اول من عدمها فالحاصل عند ذلك  
 بالمرام كون عدم المقارنة اول سواء كانت الاولوية منتزعة الى جد الوجود  
 او لا يصح لا يتصور الا بان يلزم ان تختلف غزوات العلة التامة غير متجدي  
 فالمرجع الى الجواب انه لا يلزم **قوله** فان قيل لا يمتنع في ان الارادة  
 القديمة بذاتها ان يرتبط بالماضي بالقديم على ضرب من الحكيم كما هو  
 متعارف لانه نهاية وعند المتكلمين لا كان الفاعل مرديا او متبطا بالماضي  
 بواسطة الارادة وليست الارادة بحسب ذاتها بل بواسطة الماضي بالقديم  
 فلا بد من تعلقها بخصوص وهو كذا في وقت مخصوص بسبب تعلق الارادة  
 سواء كان التعلق قديما او جديا مع سببها كان نية تعلق الارادة  
 بجميع الاوقات بمعنى ان الاوقات بمعنى ان الارادة بمعنى ان تعلقها  
 بوجوب الحكم في وقت ثم هذه الصفة مخصوصة ببعض الاوقات اذ الارادة  
 صفة من شأنها ان ترتفع احد المتساويين فهذا التعلق لا يكون ان  
 يكون جاديا او قديما فان كان جاديا فيكون كسائر الجاديات مرتبطة بالماضي  
 القديم بواسطة تعلق جاديه وهكذا فيسلسل التعلق هذا معنى قوله على الاول  
 يلزم التسلسل وله محل آخر كما اطينا سابقا من ان المتكلمين الجاديات لا بد  
 من امر جاديات يتم عليها التامة به والآن اتم تخلف المصغر العلة التامة  
 او وجوده قبل تمام علة وعلى اني قد مر يلزم التسلسل في التعلق فالحاصل  
 وكذا كل تعلق جاديات مرتبطة بالماضي بالقديم بواسطة التعلق السابق  
 اما باعتبار كونه جاديا متما للعللة التامة اذ كان المراد من قوله على الاول

مرجح  
 بوجه

الاول يلزم تبسلسل ما اطينا سابقا او باعتبار انفسه تعلق الارادة من  
 غير اعتبار وجوده اذ كان المراد منه بالكتبة ههنا وكذا جميع تعلقها  
 بحيث لا يمتنع هنا شي مرتبطة بالفاعل القديم بواسطة جميع التعلق  
 سوى التعلق الاخر باعتبار ان المذكورين مخصوص بجميع جميع التعلق  
 فلا يحتاج جميع التعلق الى ان يرتبط بالماضي بالقديم **قوله** وعلى التعلق لزم  
 الممكن انه يكون علة التامة من اذلية وامتناع تخلف المصغر العلة التامة  
 وقد امكننا ما يتعلق بهذا الكلام من انه محال بان يمنع امتناع التعلق  
 لكن مقام التعلق هو ان يكون له مورد عليه **قوله** فقد اجيب عنه تارة بان  
 التعلق امر عادي فلا يحتاج الى ان يرتفع ان تعلق الارادة ليس امر موجودا  
 في الخارج ولا يتحقق بالمعنى الاعرف في بل امر اعتباري يقال في التغير  
 ان المراد بتعلق ارادة ترتفع احد المتساويين على الاخر وهذا التعلق  
 لصيق العبارة فمعنى كلامهم ان الارادة صفة وحالة موجودة في الخارج  
 ترتفع موصوفا احد المتساويين على الاخر بسببها فالبديهي ان يرتفع في  
 وقت مخصوص بوجوب الحكم على عدمه وعدمه على وجوده في وقت اخر وهذا معنى  
 كون تعلق الارادة جاديا وليس ههنا من الميرد في نفس الامر الا ان  
 يرتفع في وقت مخصوص بسبب الحالة الموجودة التي تسمى بالارادة هذا الترتيب  
 ايضا مستند الى ان الارادة يعني ان المراد كما يرتفع بسببها الوجود  
 متلا على القدم في وقت خاص الوجود في وقت خاص على الوجود في وقت آخر  
 كذلك يرتفع الترتيب في وقت مخصوص على الترتيب في وقت آخر بسببها فيتم

و



اجاب به من ان التعلق امر عسى لا يجتنب الا امر مخصوص فلا بد ان يكون  
 المحقق له بقوله وانما تعلم ان اختصاص كل صفة او ما جفتا حقيقة يظهر  
 ان دفع قوله على التاكيد لم يرد في المكن الذي تعلق به الارادة او معنى كون  
 ارادة هذا التعلق ان الترجيح كان في الاول فالمراد ببارادته رجح في الاول  
 الحكم في وقت على عدمه ووجوده في وقت آخر فهو مخصوص بوقت فلا يلزم عدم  
 الحكم **قوله** ولئن سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية اي معنى ان التعلق امر  
 اعتباري كما عرفنا فانما لا يجتنب الا مخصوص اصلا ولو سلم احتياجه  
 فلا فائدة الا احتياجه ليس الاحتياج الاعتباري فالتسلسل لازم لا يكون الا  
 بحسب الاعتبار وبتسلسل هذا التسم في مستحيل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار  
 وهذا معنى قوله لم التسم في الامور الاعتبارية في غير متمتع لان الامور التي  
 لا يتناهي واقع في نفس الامر وهي غير مستحيل فكل ما جفتا لا يلزم  
 بامتناعه لا باعتبار جريان برهان التطبيق ولا باعتبار كون غير  
 المتناهي محصورا بين الحاضر لان جريان البرهان والاختصار  
 بين الحاضر من فرع الوقوع **قوله** وانت تعلم ان اختصاص كل صفة  
 الاخره بناء على الجواب على كون التعلق امر متحققا في نفس الامر وقدر  
 حاله بغير كونه امر متحققا لا مجال لمنه الاحتياج الى التخصيص ولا من  
 لزوم التسم ولا الاحالة فالحجب في التسليم لم يسم كونه امر متحققا في نفس  
 الامر بل سلم كون الامر الاعتباري محتاجا بان يكون احتياجه بحسب الابرار  
 فالتسم لازم بهذا الاعتبار في غير متمتع واما التسم في التعلقا بعد قبول

في وجهه

وهم دها

الاستدلال

الموجب

قبول كونها امور واقعية فهو متمتع باتفاق الفريقين لكون آحاده متمتع  
 بمجموعه جريان برهان التطبيق وقيل لا بطل لزوم كون غير المتناهي  
 بين الحاضر من اليق **قوله** واما التسم في التعلقا قوله وجه يكون كما تعول  
 انما لفته انه في الثاني الاول بقصد التسم في الحكم وهو قوله قد قيل  
 انه باطل مع قطع النظر عن ان من قال بطلان التسم في التعلقا قال  
 في الاستعدادات الغير المتناهيه اي لا تستراك وليس البطلان كما ينبغي  
 وما اجاب به التسم في التعلقا على تقدير تمامه فهو جواب في الاستعدادات  
 اي فحاصل هذا القول ان التسم في التعلقا وكذا في الاستعدادات  
 باطل جريان برهان التطبيق ولزوم وكون الغير المتناهي محصورا بين  
 الحاضر من كقيل به وتضعيف هذا الوجه لعدم لزوم الاختصار **قوله** وانت  
 تعلم الاختصار بين الحاضر من اصله انظر من كلامه انه نفى الاختصار  
 مطلقا وكلمه بان من قال بالاختصار وسماها ظاهرة فساد لان القول  
 يكون نفس الارادة احد الحاضر من وهم يخص اذ الحاضر لا بد ان يكون  
 طرفا وفان الارادة محضه في جميع المراتب والتعلقا متواردة عليه  
 فكون الارادة حاضرا وهم ظاهرة فساد ونقل عن بعض الناطقين في  
 هذا المقام ما حاصره في ذلك الاستعداد بالارادة من سبب حدوث  
 الحوادث وهي اما توتر تعلقات المتوقف عليها وبهذا الى ان ينتهي الى  
 تعلق لا يكون بعده الا المسم فتنجز هذه التعلقا بين الارادة السابقة  
 على التعلق وبين الحوادث المتوحد به وهو المراد بالاختصار مننا فظن



ما توهمهم ظاهر الفساد انتهى فغير من قوله وهو كذا وبالانحصار ههنا  
من قال بالانحصار او اذ ذلك المعنى فظن ان هذا الانحصار مستحيل فلا بد  
ان يقال في جواب عدم قبول احتمال بان شرط احتمال الانحصار ان يكون  
الطرف الى الوسط كسبته الا وسطا ببعضها من بعض وانما بعد الطرف  
متعينا وهذا الشرط متعينا ههنا لان قال انه ههنا ليس الانحصار  
فان الارادة واقعة في سبط التعلق السابق على التعلق الذي في التعلق  
ترتيبها وعدم تناهيهما ولم يتجاوز تلك التعلق في الارادة فكانت تعلقا  
التي المتناهية محصورة بين الحامرين **قوله** وان ظهر عن بعض من  
يعتقد انه لا يخفى عليك ان من حكم العيس قال مستدلا من جانب الاعتقاد  
لابتبات الوجود والعدم اعلمنا مقصودا امور الوجود لها في الخارج وكلم  
عليها بالاحكام الوجودية وهي محكوم عليها بصفة الوجودية يجب ان يكون  
موجودا لان بقاء الصفة للشيء فرع بقاء ذلك الشيء واولى  
في الاحتمال فهي في الازمان وادور عليه في الشرع ان بقاء الوجود  
الذي هو صفة وجودية لا يستدعي ان اماهية موجودة قبل ذلك  
واللازم ان يكون لما قبل وجودها وجودا الى نهاية قال السيد  
قدس سره في احتمال هذا التسم فيلزم انحصار وجودات غير متناهية  
بين اماهية الوجود المفروض او لا قال السيد السيد الشريف  
وجه الايراد الذي هو على الفلاحة فلو كان هذا التسم محال لزم كذا  
التسم الاستعدادات ايضا محال بهذا الوجه وان لم يحل التطبيق فيها

لعدم

غير متناهية

الاستعداد

بجز

فيما عند الفلاحة لزم اجتماعا فيكون هذا من السد الشريف قدس سره  
ايرادا آخر على الفلاحة قال به اننا ههنا بقوله وجب يكون محال كما تقول  
الفلاحة اه الا ان من قال بان محال هذا التسم للانحصار يلزم ان يكون محال  
التسم في الاستعدادات ايضا لزم لا يخفى على الناظر ان وجه الاستعداد هو  
لا محال الانحصار ان الطرف اذا كان نسبتته مع الوسط كسبته الا وسطا  
بعضها مع بعض وكان مما على الطرف متعينا لزم انقطاع السلسلة ولا يكون  
ما فرض غير متناهية وما اذا لم يتحقق هذا الشرط يكون الاحداد غير متناهية  
باقية على حالها فلم يلزم خلق ثم الظان الارادة اذا كانت واقعة في سبط  
وكانت التعلقا غير متجاوزة عنها كما ان يتلقى بقبول احتمال ليس بهذا  
المستداد المستداد كالا استعداد الذي افاده التسم بقوله فاقول بالانحصار  
ههنا وهم ظان الفاد وان ظهر عن بعض من يعتقد على الانا مل بالاعتقاد مما  
يكاد ان يتلقى بالقبول والالتزام **قوله** هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد  
من حوادث الوجودية او بناء هذا الدليل احد الامور الثلاثة للارزوم بوجود  
حوادث لان على التامة اما موجود في الاول ولا على الاول لزم التعلق  
التام اما ان يحدث امرام لا على الاول لزم التسم وعلى التسم لزم وجود المع  
بدون حلة التامة وكلها محال وملتزم محال محال **قوله** واجيب عنه بان  
اللازم من حدوث العالم ان يحدث ان حدوث حوادث لا يمكن الا بال  
الامور الثلاثة اما بالتعلق غير الصلة التامة او الوجود قبل تمام الصلة التامة  
لا سبيل الى اختيار احد من الاولين واما الثالث فيمكن ان يختار ثانيا

الوجه الثالث



كونه في الامور المتعاقبة فانه جائز عندنا ان لا يتبع في الامور المتعاقبة لا يكثر  
 ان يلزم من حدوث جميع اجزاء العالم لان الامور المتعاقبة الغير المتناهية  
 لكونها متساوية لبق لا يمكن ان يجتمع السابق به لاحقة يقتضي ان يكون  
 مذكورة للزمان الغير المتناهية لان لكونه مقدار الحركة يقتضي ان يكون غير متناهية  
 والحركة الغير المتناهية لا يصدر الا من متحرك فليزمن قد يتحرك من اجزاء  
 العالم هذا فليعلم ان القول بتعاقب الامور الغير المتناهية لا يمكن مع القول  
 بحدوث العالم باثباته واما على تقدير القول بعدم العالم فلا احتمال فيه فلا  
 يلزم خلاف الفرض فلا يقتضي الدليل المذكور على تقدير القول بعدم العالم  
 بالحدوث اليومية وقد عرفت جواب هذا من المسئلة المحقق بقوله ودعوى ان  
 المحدثات الغير المتناهية وتساوية هذه بقوله وانت خير مما سبق اه **قوله**  
 وحركتها دائمة فهي ذات جهتين التجدد والاعتداد اه اعلم ان الموجودين  
 الحركة امر وجداني مستمر والتوسط بين المبدأ والمحقق والمفروض بين  
 المستقضى احد الوجهين وهو شخص احد اختلافي النسب القياس الى الحدود  
 المفروض منه في المسافة حتى اذا اعتبر القياس الى حد ما من تلك الحدود  
 صارت التوسط المذكور الذي هو الكون في الوسط باعتبار هذا العارض  
 كونا في ذلك الحد من الوسط في المراتم باعتبار وادته حادثة باعتبار  
 النسب العارضة له بحسب الفرض فمن حيث الذات السابقة تستند  
 الى القديم ومن حيث النسب المتعاقبة عليها تستند اليها الحوادث  
 فلما تجدد بحسب الاضافة وتغير بحسب الذات اي اضافتها تجدد

المشتمل

بهي

المفروض

بما

المشتمل  
 بما سبق

متجددة ذواتا مستمرة وهذا هو الحق في التوسط واما الحركة بمعنى القطع في  
 الامر المستمرة المتغير في الخيال بسبب بسبب الحركة بمعنى التوسط الى حدود المسافة  
 فهي حركة من اجزاء متناهية او اجزاء بالية لا الكون بل الكون  
 في الوسط اخذ كذا امثل اجزاء العشرة مثلا فاننا وجدنا واحدة كرات  
 مرات لا تغفل قولك ان حركتها دائمة فهي ذات جهتين التجدد والاعتداد  
 قد عرفت ان المراد من الحركة القارية بمعنى التوسط والكون تقول اراد  
 بالحركة الدائمة طبيعة الحركة جنبها فيكون حاصل كلامه ان الافلاك  
 عندنا قديمة متحركة وحركتها دائمة فلم يكن خالية عن الحركة فيكون متحركة  
 حادثة وطبيعتها قديمة مستمرة فباعتبارها صدرت عن القديم  
 فيكون الصادر والمصدر متحركين ونحوها هذه الطبيعة حادثة وكل شخص  
 متم لعله وجود حادث من الحوادث اللاحقة واما عدم اللاحق لكل حادث  
 فليس الا لالاباء ذات كل حادث من الوجود في الزمان فيكون الحوادث  
 متعاقبة غير متجددة ولا احتماله فيه فلو حمل كلام الله على هذا يكون المراد  
 من قول الامام حجة الاسلام فيما سبق فليكن صدر من متعاقباته  
 اجزاء انه كيف صدر من طبيعة مستمرة خالية من متناهية شيء في بعض الا  
 حوال دون بعض غير الخزيات بالاجزاء لان الطبيعة المتعاقبة في  
 ضمن جميع الخزيات محيط لها مثل احاطة الكل بالاجزاء والكل بالخزيات  
 لا يخفى على الناظر ان كلام الامام الباقى وانسب بهذا الاحتمال الذي  
 كتبنا فانظر الى نظر اللفظ واللفظ بالتمام الحقيق **قوله** وانت خير مما سبق



بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه انما يكون حدوث  
كل حادث بواسطه حدوث حوادث متعاقبة غير متناهية واستلزام تلك  
الحوادث الشخص المتحرك القديم قد عرفت بطلانه فلا يلزم القديم الشخصي  
من اجزاء العالم حتى يلزم خلاف الفرض واللازم ليس الاقدام لم  
يكن حدوث الاقسام مفوضا فلا يحتاج في قدمه يفهم من كلامه هذا  
ان المقصود من قوله فيما سبق وجه لا يلزم الا لازية خبره في المقام  
ما اعليناه هناك **قوله** وقد قال بذلك بعض المحققين الظاهر ان ذلك لبعض  
ذهب اليه في جميع اجزاء العالم بخلاف ما نقل ابن من بنية فانه يخصه  
المرس **قوله** وقد رأيت في بعض في تصانيف ابن تيمية انه وهو من جهة  
وسلك مسلك الضلال في قوله نعم الزن على المرس انتهى بان يمسك به  
علاجه سبحانه تمكن فيه ولما وافق اهل الحق في القول بحدوث العالم اضط  
فقال البت المتعاقبة في المرس بان يخصا من شخص المرس لم يزل  
كان متيقنا في جانب الازل وكان هو سبحانه تمكن فيه **قوله** وقال  
الامام حجة الاسلام عورقا الجوابهم لما اجاب الضالفة عن نقض  
المذكور بان الدليل المذكور لا يجري في الحوادث اليومية على تقدير  
القول بقدوم العالم ازل بان نحذر ان حدوث الحوادث بحدوث  
امر ويلزم التسام ونقول بالتم في الامور المتعاقبة اذ لا يلزم في خلاف  
فرض صلا بخلاف القول بحدوث العالم باسرها فانه لا يمكن القول  
بتعاقب الامور الغير المتناهية كما غير مرة فالتس لازم وليس الا

الافني الامور المجتمعة وقالوا الافلاك قديمة حركتها دائمة والحوادث اليومية مستندة  
الى الحركات المتعاقبة الغير المتناهية قال الامام عورقا الجوابهم ان هذه الحركات  
مبدء الحوادث اما من حيث الاستمرارية او من حيث انها متجددة يعني ان  
الحالة الشخصية للحركة وهي السماة بالبركة بمعنى المتوسط لا يمكن ان يكون  
واسطة بحدوث الحوادث بان يكون متممة لعلته ووجودها للكونا الزلية وهو  
ظاهر ولذا قلتم ان الحوادث مستندة الى الحركات المتعاقبة الغير المتناهية فان  
اروتم بها الامر الممتد الذي هو متمم بحسب الجواب بان يكون ذلك الممتد  
الحاصل اوله بالازل متبعا اخوه الى الابد غير مختار اجزاء واسطة بحدوث  
الحوادث المفوض لا شك ان ذلك الامر الممتد المتمم ليس اجزائه التي هي  
بالقوة الا الاكوان المتشابهة او ليس الا كونها كمر افكيف صدور من ذلك  
الامر شيء في بعض الاحوال دون بعض لانه لا يكون خصوصية شيء  
من الاضافات بل هو يكون الاختصاص بحسب ما دان او تم بها  
ذوات الاضافات والنسب المتجددة بان يكون المتمم لعلته كل حادث  
هو الكون المقارن بان حدوثه فنقل الكلام اليه حتى يتم به ان  
قوله فما سبب تجددها فان قيل يحمل ان يكون الواسطة هي الامر  
المتمم الازل المنتهي الى ان حدوث الحادث فلهذا ذلك المستمر لان  
حدوث الحادث الذي تم به علة وجوده وهكذا في كل حادث قلنا فلو  
حقيقته هو المتجددة الذي تم ذلك المستمر بنقل الكلام اليه فلهذا الاحتمال  
مندرج في الشئ الثاني **قوله** واخرض عليه ان هذا التسام جائز عند



لعدم وجوب اجتماع الاجزاء الخ لقابل ان يقول اجتماع الاجزاء السلسلة  
 واجب لان الكون المتعارف اذا كان جازما بحدوث امر متم لعلته  
 والمتهم لحدوثه ايضا اذا اجبت بحدوث متم لعلته وهكذا فيكون الاجتماع  
 الاحتمالي كان المعترض حمل كلام الامام على ان الحركات الغير المتساوية  
 من حيث الاستمرارية ذات امر متم فضالة غير متمناز اجزاء كما سبق مبدا  
 اذ هي من حيث الاستمرارية اجزاء التام اي متمناز اجزاء كما سبق مبدا  
 فخط الاول لا وجه لصدور شيء دون شيء عن ستر متساوية الاجزاء كما سبق  
 وعلا التمسك من سبب بحدوث هذه التجددات واعترض عليه بان  
 كل جزء لا بد له من سبب فبأي شيء تم سببه فيلزم التسام فاعترض عليه  
 باختيار الشيء الثاني وبين سبب بحدوثه بان كل لاحق بحدوث سبب  
 ان العدم اللاحق للسابق متم لعلته وجود اللاحق فالتسام الواقع في  
 المتجددات تسلسل في الامور المتعاقبة هو غير مستحيل عندهم وحاصل  
 ان سبب كل جزء تم بالعدم اللاحق للجزء الاول فتم اسباب وجودات  
 الاجزاء بالاعدام اللاحقة لها فكذا التسام ليس الا في الامور المتعاقبة  
 وهو غير مستحيل فانظر ابي الناطقون فان الامام لم يكن طالبا لتسلسل الوجودات  
 في طول السلسلة وقائما بان يبين ان كل وجود تم بسبب العدم اللاحق  
 للسابق بل كان مقصوده ان ما تم به سبب وجود كل جزء تنقل الكلام  
 اليه حتى يلزم التسام في عرض السلسلة الاولى بعد و اجزاء التام وبما حصل  
 كلام الامام فكيف يحمل على كل كلام الغير على من يرد عليه الاخر

على

تعارض وهو يرى عنه **قد** قلت التجرد عبادة عن انقضاء شيء وحده  
 شيء آخر اه يعني ان التجرد انقضاء من الحدوث لان تجرد الحركة عبادة  
 عن انقضاء حركة وحدوث حركة فالتجرد يقتضي انقضاء امر محدود  
 لا يقتضي ذلك فالتجرد يلزمه امر ان احد ما حدث شيء والاخر  
 شيء آخر فببب الحدوث تم بالاقتضاء فصح التسام المفروض اولاً  
 التسام الطولاني فتنتقل الكلام الى سبب الانقضاء لان الممكن اذا  
 تم سبب وجوده فوجب ان يوجد مقدمه لا يكون الا اذا انتهى شيء  
 من سبب وجوده فذلك الانتفاء اما لا يتقاضي عدم امر فيكون  
 وجوده مانع سبب لعدم الممكن واما لا يتقاضي وجود امر اخر فيكون عدم  
 من الاجزاء الموجوده للعللة التامة سبب لعدم الممكن فبأي حال  
 يلزم التسام في العرض بعد و اجزاء السلسلة الطولانية بل في الطول  
 ايضا على تقدير ان يكون سبب الانقضاء في طول السلسلة وجود  
 مانع كما تفصله في شرح كلام التسام وهذا حاصل قوله فاذا عدم جزء  
 من الحركة فلا بد لعدمه من علته حادثة اه خلاصته ما كتبناه في  
 ما افاده التسام وفي كلامه تفصيل كما سنفصله **قد** فاذا عدم جزء  
 من اجزاء الحركة اه اي جزء من اجزاء الحركة اذا عدم فلا بد  
 من علته حادثة فيكون حاصل هذا الكلام طلب العلل لجميع الاعراض  
 الواقعة في السلسلة المفروضة والعلل هي في الاعدام اللاحقة  
 الغير المتساوية للجمعة مع وجود كل حركة لاحقة فالعلل الحادثة

المكنات  
 لا بد لها من علته ان ممكن لا يكون وجوده  
 ولا عدمه الا من علته حادثة والمانع  
 تلك الاعدام حادثة فاستلزامها ايضا  
 حادثة فالعلل هي في الاعدام



الاعدام لا يمكن ان يكون امر او احد الانا متعاقبة في الحدود وهذه  
الاعدام كونها اعدام للكلمات لا بد لها من علّة لان الممكن لا يكون وجود  
ولا عدمه الا من علّة خارجة ولا كانت تلك الاعدام حاوية كانت عليها  
ايضا حاوية فلو كانت علتها واحدة فيكون الاحتمال مقارنه بواجب منها فليزوم  
اما تخلف المقصود عن العلّة الثابتة او تخلف العلّة عن المعلوم في غير ذلك الواجب  
فلا بد ان يكون العلّة متعاقبة بعد الاعدام فتلك العلّة المتعاقبة  
لا يخلو من ان تكون موجودات محضة او معدومات محضة او بعضها  
موجود وبعضها معدوم وعلى الاول اي على تقدير ان يكون علّة  
الاعدام موجودات محضة يلزم التسام في الموجودات المرتبة للجنس حين  
وجودها والمرتبة المفروضة في طول السلسلة للمعلولاتها مرتبة مجمعة وعدم  
ترتيب الالات بين الاعدام المعلوم لا يفرق الا ان الترتيب وان  
كان وضعيا كما في جريان البرهان كما حقق في جملته فنقل الكلام الى  
علّة تلك الموجودات الغير المتعاقبة لها وانه مجمعة بسبب حدوث معلولاتها  
وهو اجتماعها حتى يلزم التسام في الامور الموجودة للجنس فخرج السلسلة  
حين عدم كل جزء بعد واجاد السلسلة الواضحة في الطول والارتفاع ان  
العلّة موجودة في كل مرتبة فهذا من قول الله تعالى وعلى الاول فنقل  
الكلام آه كان التسام التقني في التسام الواضحة في الطول لظهوره او  
الربح في قوله حتى يلزم التسام في الامور الموجودة بان يكون مراده كون  
التسام في الطول والعرض ايضا وهذا هو الظاهر في التسام وهو ان يكون

يكون علّة تلك الاعدام معدومات محضة فتلك الموجودات اما معدومات  
الموجودات فاذا كان العدمات علّة لمعدومات فيكون الموجودات التي  
تلك العدمات معدومات لها علّة الموجودات التي بازائها العدمات المعلولات  
وعلى العدم للعدم سبيل من علّة الوجود والوجود فيكون كل جزء من اجزاء  
السلسلة مقارنه بموجود وهو سبيل من علّة وجوده ذلك البرهان اي لا يتم وجوده  
لجزء بدونه فيحصل التسام في الامور المتعاقبة المتوالية بالامور المتعاقبة  
الواقعة في السلسلة المفروضة في وان لم يخل يلزم التسام الخ في طول السلسلة  
لكن لا بد لتلك الامور الموجودة المتعاقبة من علّة تسام فيحصل السلسلة  
الغير المتعاقبة في العرض بعد واجاد السلسلة المفروضة حين وجود كل جزء  
وهذا هو المراد من قوله فيلزم التسام في الموجودات التي هذه هي التي اذ كانت  
حلل تلك الامور الموجودة موجودة في جميع المراتب فان قيل انما يلزم هذا التسام  
بعد نقل الكلام في الموجود المتم لعلته وجوده وجزء ولم ينقل الكلام في تلك  
التي يظهره لانه يظهر التسام الاول باعتبار حصول الموجودات في طول السلسلة  
وان تفاوتها بحسب الاجتماع وعدمه ولما نقل الكلام هناك فحصل التسام  
في العرض التقني به ههنا ولا يعجز ان يكون مراده من قوله او عدم امر  
اي في طول السلسلة وعرضها في اي مرتبة فلا حاجة ان ينقل الكلام  
وكذا من قوله او بعضها امر موجود وبعضها عدم امر موجود فان قيل لم  
يرد هذا المعنى من قوله اما امر موجود حتى اخرج لا قوله على الاول فنقل  
الكلام قلنا سلك في الاول السلك المتعارف واختار التسام في التسام



طريقا جديدا وهذه الطريقة للبحثي احسنها واما امور اعتبارية مفروضة لنفس طرزا  
 الامر من غير ان يكون رفعا شئ وهذا الاحتمال مندرج في الشئ الاول  
 من الترتيب لان المراد من الموجود اعم من ان يكون موجودا خارجيا  
 او مفروضا لنفس الامر للبحثي عليك ان اذكر ان يتق في استجابة التسليم في  
 الامور المتعاقبة ان الاعداد اللاهوتية امور مفروضة لنفس الامر مرتبة  
 مجتمعة وهذا التسليم فلا تخلص من لزوم التسليم بالاختيار التعاقبية  
 وعلى الثالث وهو ان يكون على تلك الاعداد بعضها موجودا وبعضها  
 معدوما ولا شك ان الموجودات او المعدومات التي تالفت تلك الحيل  
 منها لا يجوز ان يكون متناهيين او يلزم تباين تلك العلل الغير المتناهية  
 فلا بد ان يكون احدهما او كلتا هما غير متناهية فيلزم من كون الموجود  
 حلة للعدم التسليم في الامور الموجودة حال عدم اللاحق ان التزم كون  
 حلة ذلك الموجود موجودة لا غير النهاية فلو كانت الموجودات غير متناهية  
 يلزم السلاسل الغير المتناهية ولو كانت متناهية كانت السلاسل متناهية  
 وعليه فليس حال كون عدم الموجود حلة للعدم متناهي او غير متناه فانه  
 يلزم التسليم حال الوجود السابق كذلك فلزم التسليم في الامور الموجودة المجتمعة  
 بهذا التفصيل فعرض السلسلة المفروضة مما لا شبهة فيه اما التسليم الواقعي  
 المستحيل بطول السلسلة فقد كان واقعا على تقدير كون علل العدم الموجود  
 المجتمعة فيكون كون عدم الوجود مخلوطا بالموجودات فلو كانت الموجودات  
 غير متناهية يلزم التسليم بطول السلسلة باعتبار تلك الموجودات واما اذا كانت

فقد دل  
 على  
 ان يلزم

كانت متناهية فلا يلزم ثم لا تغفل عن حال السلاسل الواقعة في الرض بان  
 يكون اجزائها موجودات مجتمعة كما فرضت او معدومات مجتمعة او مختلطة  
 السلاسل في عرض وكذا في عرض العرض وكذا في عرض ذلك العرض بل هو اوسع  
 ايضا مندرج في كلامه كما او مسأنا اليه بقولنا ولا يجد ان يكون مراده  
 من قوله او عدمه انه قد برز حسن التدبر قال لا بد من لا يضيغ المجهنين  
 وهذا امتثال وكمن من الساكنين ولكن شكرتم لا ريدكم فليكن ما فضلنا  
 بما قاله الحق شكر السجدة ووجه حجة واستقطة فلو وانظر بالنظر الدقيق  
 وتأمل تأملنا بالحق فانه حقيقة بالحق والتحقق اذ هو مادة نظره ولم  
 يكتف في جواب المعترض بالاجمال كما اخذناه سابقا ثم اعلم ان نقل من يمتد  
 كلامه انه قال في التحصيل ولولا ان في الاسباب ما بعد لذاته لما صح وجود  
 لحادث وذلك هو الحركة التي لذاته حقيقة تفتت انتهي كلامه لا تذهب  
 عليك ان الممكن لا يمكن ان يكون عدمه لذاته كما هو المقرر المستدرك فيكون  
 مراد يميننا ان الحركة ابتداء الوجود في الزمان انما فيكون هذا الزمان  
 الوجود متمتع لذاته ولا يضر امتناع نحو خاص من الوجود بامكان الممكن  
 كما تقرر في محله مستحقة اننا، الذي فاما الموجود للحركة لا يوجد بالوجود  
 الممكن لانه ليس الوجود الا في فعله فلو انقضت ان يكون الحركة  
 موجودة بهذا القدر من الموجودية فلا بد ان لا يتخلف هذا القدر من الموجودية  
 فاذا وجدت الحركة بالوجود الا في فعله انتهت عليه العلة فبقا، العلة بعد  
 انقضاء الحركة انه ليس مع وصف العلية فيلزم تخلف المصغر العلة تباين



اذ هو فرع وصف العلية وقد عرفت انه لم يبق فمذا الكلام من بهمينه  
 من رد الامام بان عدم كون الحركة موجودة بالوجود في الزمان التام لعدم  
 ملته الوجود في الزمان التام في اي لعدم ما يصح ان يكون ملته لكونه متصفا  
 بالانتفاء ملته الموجودة في الزمان الاول حتى يقال ذلك المستغنى ان كان  
 عدم مانع فيكون عدمه ام موجودا وهو مانع وان كان وجودا  
 فيكون عدمه ام موجودا لعدم فيلزم ان يكون ذلك الامر الموجود ملته  
 للحركة فيلزم التمس في الموجودات في الطول والعرض معا وفي العرض فقط  
 كما حققنا بالامير عليه بهذا ينبغي ان يفهم الكلام في هذا المقام ينبغي  
 ان يعلم ان ما ذكره بهمينه لا يدفع ما اطيناه بقوله لا يخفى عليك  
 انه يمكن ان يقي في احتمال التمس في ثم لا بد للطالب الصادق في الطلب  
 من معرفة حقيقة الوجود والانتفاء والامكان فاعلم ان الوجود  
 ما يكون آتيا عن طبيعة عدم فلا يمكن ان يكون متصفا بغيره من  
 افراد عدم كعدم المستمر او عدم الملتحق بالوجود المسبوق به والمتصفا  
 ما يكون آتيا عن طبيعة الوجود فلا يمكن ان يتصف بغيره من افراد  
 الوجود كوجود المستمر او الوجود الملتحق بعدم المسبوق به والمتميز بالعدم  
 آتيا عن تلك الطبيعتين فلو اخرج بعض افراد الوجود في امكانه فابا  
 الحركة في الوجود في الزمان التام لا ينافي امكانها وانتفاع هذا الوجود  
 ضرورة دفعه هو اعم من عدم اذ هو فرع جميع الموجودات ورفق  
 الوجود فخاص عم منه بهذا قيل بل قال لا يخفى على المتأمل ان الوجود

عن طبيعة الوجود وليست الامام عن افراد الوجود من غير كمال الوجود  
 في الزمان الاول فومنها وكذا الوجود في الزمان التام متصفا باكانته  
 قابلا للاول آتيا عن الثاني وكان قبلها متصفا في ذلك فالعلة لا يمكن ان  
 يفيد ما غيره فمذا الفرد مخصوص بخص من بين الافراد بامكانه لا با  
 له امر حرج من بين الافراد وخلص هذا الفرد عن ذات العلة التامة با  
 تيا وخر عنها لا يكون متصفا بكونه لو كان متصفا للعلة ولكن لم يبق ولا تامة  
 العلة باقية لا تتحمل في طبيعة العلة والمعم في تقيدها ذلك وانحاء الوجود  
 عن الموجودات المتصفا بالاوقات كالوجود المستمر والوجود فومنها  
 والشي لا يتصف بعدم ما بعد انتفاء هذه الانحاء جميعا متصفا بال  
 اوقاتا مطلق وهو المعلوم بعدم المطلق او بالنسبة الى وقت مخصوص  
 وهو المعلوم بالنحو الخاص من عدم فالمعلوم المطلق هو لا يكون  
 موجودا اصلا كتركيب الباري والحق والمعدم المقتضى كالمعدم  
 مثلا منتفعا عنه جميع انحاء الوجود بحيث ان ليس متصفا في هذا الان شيا  
 من هذه الانحاء لانه لم يكن متصفا في الماضي بالوجود والاضوي في  
 قوله عدم رفع جميع الموجودات وذلك الرفع مضاف الى وقت مخصوص  
 من عدم فلو كانت ذات الف مثلا من كونها موجودة لوجود مضاف  
 الى الان مثلا من غير اعتبار اضافة الزمان آخر او بعد منه  
 الزمان آخر كالمس مثلا فلا بد ان يرفع جميع انحاء الوجود  
 ذات الالف الان معدوم الدالة ولا ينافي ذلك لكانه لانه لم يات



عن الوجود المضاف الى الاسم متلا في الاسم فهو غير متمنع بقبول الوجود  
 اما ضوى وغير واجب بقبوله العدم الالهي فمن هذا التحقيق المنسلف  
 ان نحو من العدم يجوز ان يكون مقتضى ذات الممكن ولا ينافي مكانه  
 او المتناهي لا يمكن هو ان يأخذ الذات من طبيعة الوجود فيقتضي  
 الشيء بمعنى ان لا يكون متصفا بشئ من انحاء الوجودات فوافقا  
 فلك ان تحمل كلامه بمبدأ ظاهره ثم لا يخفى عليك ان كون الوجود  
 باعتبار الاضافة الى الزمان فردا او مجموعا منه وتفاوت الافراد  
 والانحاء باعتبار الامكان والامتناع كلام واقع من جانب  
 الفلاس في جواب استدلال المتكلمين على امكان اعادة المعدم  
 قال صاحب الموافقة اعادة التجدد وانما في جميع الموافقة لنا في  
 جواز الاعادة انه لا يتم وجوده التام لانه لا للوازم والام لا يوجد  
 ابتداء فان قيل العود يخص من الوجود ولا يلزم من امكان الاعم  
 امكان الاخص لا من امتناع الاخص امتناع الاعم قلنا الوجود  
 امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة وكذلك لا يحد فاذ ايتنا زمانا  
 لمكانا وجوبا وامتناعا ولو جازنا كون الشئ ممكنا زمانا وامتناعا  
 في زمان آخر معللا بان الوجود في الزمان التام في اخص من الوجود  
 مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول يجب ان لا ينافي جازا  
 من الامتناع الى الوجوب وفيه مخالفة لمبدأ العقل واغنى عن  
 عن المحذور وفيه لباب ابواب الصانع انتهى كلامه حاصل كلام صاحب

فلجوزوا

صاحب الموافقة ان الوجود باعتبار اضافة الوقت لا يجوز ان يتفاوت  
 امكانا وامتناعا كما يجوز ثم اختلاف الابداء والاعادة امكانا وامتناعا  
 والالجار التفاوت بان كان متمنعا صار واجبا او لا يجوز اختلاف  
 الوجود الاخص للوجود الاعم بالامتناع والامكان فلجوز اختلافهما في  
 والامكان او الوجوب مثل الامتناع في كونه متناهيلا امكانا وكما ان  
 مثال واحد والتكامل للزمن سبب باب ابواب الصانع مع كونه خلا  
 بديه العقل فثبت ان الوجود باعتبار اضافة الوقت لا يجوز ان  
 يتفاوت فوجب ان يكون افراد الوجود موافقا للوجود المطلق ومكان  
 المطلق مع امكان المطلق والفرد لا ابتداء لا يمكن ان يكون الفرد  
 التام متمنا وهذا هو المطلب لقائل ان يقول ملازمة الشرطية متمنة  
 وما ذكرتم لا يتبعها لان امتناع الفرد لا ينفك عن امكان المطلق  
 او امتناع الفرد هو الابداء عنه وهو لا يستلزم الابداء عن المطلق  
 حتى ينافي بمكانه كما لا يخفى بخلاف وجوب الفرد فانه ينافي امكان  
 لان امكانه سلب ضرورة وهو لا يتجلى بضرورة الفرد لان  
 شيئا اذا اقتضى الاخص اقتضى الاعم ايضا وهو ظاهر وحاصله هو  
 الفرق بين الابداء والاقضاء فيلزم تجويز الاول تجويز الثاني لكن  
 اصحاب الموافقة ان يقول بنبه الوجود انما حصل الى الوجود المطلق  
 كسبة العدم انما حصل الى العدم المطلق فلما جاز كون الوجود انما هو  
 الوجود في زمان الاعادة متمنا ولم يضر هذا بامكان الممكن واما



الوجود الخاص ضرورة العدم الخاص ذي معنى امتناع الوجود الخاص هو  
 الآباء عن الوجود في وقت كذا من غير اعتبار اضافة الوقت او  
 مع اعتبار اضافة الوقت كما حققناه سابقا فمضى امتناع الوجود  
 الخاص اخذ الآباء من جميع النجاء الوجود مضافا الى وقت كذا والآباء  
 عن ذلك ليس هو ضرورة رفع ذلك ليس الذي هو العدم الخاص  
 يجوز ضرورة العدم الخاص ممكن مع امكان العدم مطلق فيلزم  
 ان يجوز ضرورة الوجود الخاص مع امكان وجود المطلق لا يتوكل  
 الا ما هو معيار للوجوب والامتناع والامكان وهو المطلق  
 والعدم المطلق وقد عرفت ما حققناه سابقا جواب هذا الاستدلال  
 تفصل ضرورة العدم الخاص لا تنفي الضرورة العدم مطلق  
 الذي هو رفع الوجود مطلق لان اقتضاء ذات الممكن رفع جميع  
 النجاء الوجود مضافا الى وقت مخصوص كالיום مثلا كما عرفت  
 اقتضاء رفع الوجود في الالسر لا يكون العدم المطلق الذي  
 رفع الوجود المطلق ضروريا كما لا يخفى بخلاف ضرورة الوجود الخاص  
 فانما تنفي الضرورة الوجود مطلق لان اقتضاء الحيوان  
 متضمن لاقتضاء الحيوان فان قلت نعم لكن المقتضى المطلق كذا  
 اذا نسب الاقتضاء الى مجموع المقيده والمقتضى انما نسب الى  
 الانفس المقيده فيكون القيد ضروريا فمن اين يلزم من اقتضاء  
 الاخص اقتضاء الاعم قلنا اذا اقتضت ذات الممكن الوجود المقيده

الخاص

المقيده يكون في زمان كذا اقتضاء تاما فمضى الاقتضاء لو كان له نسبة  
 الى القيد فلا مجال له يرجع الى التقيده وهو اضافة نسبة بين ذات المقيده  
 وذات القيد واذا كان احد طرفي النسبة حاصل من غير علم المقيده  
 اقتضاء عليها اياها تاما به اختلفا في المفروض انه تام فثبت ان الاقتضاء  
 التام للمقتضى بالنسبة الى الوجود الخاص لا يمكن الا بان يكون مقتضيا للوجود  
 المطلق فاقضاء وجود الخاص يستلزم لاقتضاء الوجود مطلق فلا يخفى  
 الضرورة الوجود المطلق مع امكان الوجود مطلق ثم لا يخفى ان امتناع  
 المطلق يستلزم امتناع الافراد من غير عكس كما اوفاها اليه سابقا وجوب  
 المطلق لا يستلزم وجوب الافراد اذ لا مانع من ان يجب مطلقا  
 الفرد وكذا امكان المطلق لا يستلزم امكان الافراد كما ذكرنا انفا  
 انه يجوز ان يكون المطلق ممكنا ويتشعب بعض افراده واما انه هل يجوز  
 امتناع جميع الافراد مع وجوب المطلق او امكانه فيجب الى المزيد  
 تأمل الباطن انه يجوز في الثاني دون الاول فتفكر وتذكر وقد عرفت ان  
 وجوب الافراد كحلا او بعضا لا يجتمع مع امكان المطلق وكذا لا يجتمع  
 مع امتناع مطلق وكذا امكان الافراد لا يجتمع مع امتناع المطلق  
 وعليك ان تنظر بامكان النظر في جميع ما كتبناه ههنا عليك تجدنا  
 يسر وقتنا **قوله** لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم امر  
 يستلزم حدوث امر موجود لعدم مانع يقع من طول السلسلة وحرها  
 لا يخفى عليك ان علة عدم جزم من الحركة لو كانت امر موجودا لكان



ذلك الموجود ما يقع وجوده في ذلك الجزء الذي سبب لعدم ليس الالمانع  
 فتبينت عدم عدم الالمانع هي سببية الالمانع في التبعيض فثبت ذلك من  
 هذا التعليم ليس الالمانع في نفس الامر ليس الالمانع في الالمانع او  
 عدمه واما الالمانع في الالمانع المستتابة التي بينهما وبين الوجود  
 وكذا الالمانع في الالمانع الاول بينهما وبين الوجود الاول  
 فلازم فامور اجتنابية انما هي حقيقة ليس الالمانع اجتنابية انما هي  
 والالمانع التسري في الامور الواقعة ونفس الامر كما لا يخفى على المتأمل  
 فالموجودات التي هي على الالمانع اللاحقة الواقعة في طول السلسلة  
 موانع لاجزاء السلسلة الطولية فاما كانت ذلك الالمانع مجموعة  
 وان كانت متعاقبة في الحدود يكون تلك الموانع ايضا مجموعة لا اجتنابية  
 معلولا لانها في السلسلة في الطول وبعد فرض كون على تلك الموانع  
 موجودات واهلها فيكون السلسلة اللاحقة في الفرض واقعة صريحة  
 كل جزء من اجزاء السلسلة المفروضة اولاد هي السلسلة الطولية وكذا السلسلة  
 اذا ثبتت العلية لعدم عدم الالمانع في طول السلسلة لجزء اجزاء السلسلة  
 الطولية المركبة من عدم عدم الالمانع مجموعة في التبعيض لا اجتماع معلولا  
 ولو ازم اجزاء تلك السلسلة وهي الموانع يكون مجموعة ايضا **قوله** فان قلت  
 على تقدير ان يكون القول بالالمانع الترتيب في نفسه اذا التزم ان على  
 الالمانع اللاحقة الواقعة في السلسلة الطولية هي عدم عدم الالمانع  
 المستلزم لوجود الالمانع اللاحقة لا مجموعة لا اجتماع معلولا

لاننا لا نلزم كون الموانع مرتبة لان عدم عدم الالمانع على لعدم  
 اللاحق للجزء السابق من اجزاء السلسلة ولا يلزم من علية كل جزء  
 شيء علية لالمانع منه له ولو سلم فقد انبت العلية الوجودية للجزء  
 ولم يتبع الالمانع اللاحق في فرض تقيدها اليه لانه لا يقع لان  
 علية شيء المسمى لا يستلزم علية لعلته وهذا فظاهر فالموانع وان  
 كانت مجموعة لالمانع مرتبة فيها فلا يكون هذا التسلسل **قوله** بل لا  
 يلزم اجتماع تلك الموانع القول بجواز ان يكون حدودها ولو انا  
 كافيا في ان يبقى الوجود الالمانع بدوام انتفاء الممانع انما يلزم اذا  
 كانت اما نقيضة متوقفة على بقاء وجود الالمانع وهو لم لا يجوز ان  
 يكون الوجود الالمانع كافيا لا انتفاء الممانع وانتفاء الممانع  
 حدوثها وبقائها مرطوبا بالوجود الالمانع **قوله** قلت تلك الموانع  
 متعاقبة في الحدود هذا اتمهيد لدفع الحجة الاولى يعني ان الالمانع  
 اللاحقة التي هي معلولا لانا اذا كانت متعاقبة في الحدود كانت  
 عللها وهي عدم عدم الالمانع ايضا متعاقبة وكذا الوارثها وهي الممانع  
 واذا كانت الموانع متعاقبة في الحدود وكانت مرتبة في الحدود  
 بحسب الزمان وهذا الترتيب يكفي لبيان البرهان وانتفاء الترتيب  
 بحسب الزمان لا يفر **قوله** فان جمعت في الوجود القول وان لم يجمع هذا  
 اشارة الى جواب الحجة الثالثة حاصله ان التسلسل لا يلزم اما على  
 تقدير اجتماع الموانع فخطا واما على تقدير عدم اجتماعها وكونها



متعاقبة فلذا نقل الكلام الى علة عدمها فان سلسلة الموانع المتعاقبة  
 كالسلسلة المفروضة اولها لما لم يرد في طولها وعرضها فهو جازم التسلسل  
 الموانع كذلك المانع توقفه في احتمال كون العلة عدم عدم المانع بآدم  
 او غير ذلك في ان يلزم تسلسل الموانع المرتبة الموجودة بجملة وقال لا  
 يحتاج من فنقول لو كانت علل الاعداد اللاحقة الموانع عدم عدمها  
 وكانت الموانع الموجودة اللازمة للاعداد اللاحقة سلسلة الموانع المتعاقبة  
 متعاقبة وكانت علل اعدام هذه الموانع انما عدم عدمها وكانت  
 الموانع اللازمة لهذه الاعداد ايضا متعاقبة وهكذا الهم التمس في  
 الموانع الموجودة بجملة وقت عدم اجزاء السلسلة المفروضة اولها  
 بعد واعداد اجزائها لو كانت علل الاعداد اللاحقة للموانع عدم  
 جزء من اجزاء علة اى لو كانت علل اعدام اللاحقة للموانع الا  
 اعدام اللاحقة لاجزاء علل الموانع فيكون الاجزاء الموجودة لعلل  
 الموانع مقارنة لوجود السلسلة المفروضة اولها فنقل الكلام  
 الى الاجزاء الموجودة لعلل الموانع فيلزم التسلسل في الامور الموجودة  
 على تقدير كون علة الموجود امر موجود في كل مرتبة وقت وجود  
 اجزاء السلسلة المفروضة اولها بعد واعداد اجزائها فالتسلسل في الامور  
 الموجودة في عرض السلسلة لازم قطعاً وهذا الذي ذكرنا معنى قوله  
 وان لم يجمع في الوجود نقولنا ان علة عدم كل مانع اما  
 عدم عدم المانع اذ لا يذهب عليك ان احتمال كون علة الجزء

وقت

حاصلة  
المانع

المرتبة

الجزء الموجود من علل الموانع امر معدوما في اى مرتبة او متبعضها ثم  
 بالمقابلة فلو بقي في هذه الترتيب احتمال كان محله هو الاكتفاء بالمتعاقبة  
 لا غير فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع كما نظر الى قوله  
 عدمها وقوله او عدم جزء من اجزاء علة ما نظر الى قوله او وقعت  
 كما حققنا سابقاً **وقد** وعلى الاول اى على تقدير كون علة عدم كل مانع  
 عدم عدم المانع لزم وجود الموانع المرتبة في الحدود الغير المتناهية  
 يعني ان يلزم ان يكون المرتبة في الحدود الواقعة في طول السلسلة  
 غير متناهية بجملة في عرض السلسلة مع كونها مرتبة باعتبار ترتيب  
 طرقاتها وادنى اعدام اعدام الموانع التي فرضت العلوية بينها واما  
 ان مانع الحركة السابقة كما ان جملة الحركة اللاحقة كذلك مانع  
 السابق فجملة المانع اللاحق فسلل الموانع وان كانت متعاقبة  
 في الطول لكن احادها باعتبار وقوع بعضها بآراء بعض اجزائها  
 في العرض كما ادما بالبيان في غير الية ايضا في ضمن بيان الترتيب  
 واما ترتيبها فلان الموانع المتعاقبة كالحركات المتعاقبة فبقية كونها  
 معداة يكون لعدم اللاحق للسابق علة لوجود اللاحق فعلية عدم  
 عدم المانع لعدم اللاحق لكل مانع حقيقة هي علة امانع له فالمانع  
 علة لعدم اللاحق للمانع السابق فيكون ذلك المانع العلة  
 للمانع اللاحق فيجمع معه وهكذا وهذا معنى قولنا باعتبار ترتيب  
 طرقاتها وادنى لى واما فرض العلوية بين عدم عدم المانع وعدم



عدم امكن وهكذا او اثبات الترتيب بين الموانع الملازمة باعتبارها متداخلة  
 التي هي اعدام اعدام امكن فبعد عن سياق ما نحن بصدده نعم لو  
 نقل الكلام اليه بعد ذلك لكان له وجه قد يبرر وتذكر **قوله** وعلى التام  
 اي على تقدير كون علة عدم كل مانع عدم جزء من اجزاء علة يلزم  
 ان يكون في بعض احوال اذ كانت الاعداد الملازمة للموانع الواقعة  
 في طول السلسلة معللة بعدم جزء من اجزاء العلة فلا يلزم كون  
 كل مانع مقارنا بوجود سببه الذي ذلك لعدم عدمه فذلك السبب  
 الموجود لا يبدل من سبب وهكذا فيلزم التسليم في اسبابه وان  
 في طول السلسلة فكل مانع مبني السلسلة واقعة في العوض لنا في  
 جوهرينا القديمة هنا كما نافية فكل مرجع اليها فانظر اليها الناظر الى  
 يتق وتامل لتأمل الحقيق فيما افاده التام في الحق بكون قوله قلت التحد  
 عبارة عن انقضاء الشيء الى هنا فانه في غاية المتانة ولما ذكرنا  
 وقد وفقنا اجزاء هذا الكلام بعضها مع بعض فكل واحد على التوفيق  
**قوله** الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين وهو ان القول الى  
 قوله غير معقول في هذا الجواب على ظن ما قاله الامام حجة الاسلام  
 قدس سره رد الجواب بالنقض فانه كان حاصل جواب النقص ان السبب  
 المذكور لم يجر في الحوادث اليومية على تقدير القول بعدم بعض اجزاء العالم  
 اولنا اننا نختار التسليم ونلزم انه في الامور المتعاقبة ولم يلزم في  
 على تقدير القول بحدوث العالم فالتسليم لا يلزم لان في الامور المتعاقبة

الوجه الرابع

طريق

مجتمعة لان القول بتعاقب الامور الغير المتناهية يتلزم خلاف الحق  
 كما في تقديره مكرر او كان خلاصة رد الامام قدس سره هذا  
 الجواب الزام المحل وهو التسليم للتسليم في الامور المتعاقبة وحاصل هذا  
 الجواب الموعول عليه ايضا الزام المحل للتسليم في الامور المتعاقبة على تقدير  
 القول بعدم العالم ولكن المحال للام لا يلزم التسليم بل انتفاء ما هو ذلك  
 لعدم من اعدام كما سيصرح عليه فيكون حاصل الجواب الموعول عليه انما  
 للنقص المذكور وابقا له فلا يكون وحما آخر من وجوده اوجه  
 المذكور اللهم الا ان يقال ان هذا الجواب قد نقض على وجه  
 للقول ان كتبتوا عنه وهو ان الحوادث اليومية على ما ذكرتم يلزم ان  
 يوجد شيء منها واللا يلزم اما تحلف المص عن العلة التامة او وجود المص  
 قبل تمام العلة والتسليم الذي هو التسليم في الامور الموجودة المرادة  
 للجموع والتسليم في الامور المتعاقبة الذي هو محال على تقدير القول  
 بعدم العالم اذ لم يلزم من ان يمتنع عن اعدام ما هو لازم لنقص  
 بغير ان يحسب باعتبار احد هما ولا الجواب باعتبار الآخر ففقد  
 الاعتبارين عددا من وقد بعنوان الجواب من ان لا لال  
 المذكور وهكذا حال الجواب من ان لا لال المذكور وهكذا حال الجواب  
 الخامس واما الامام قدس سره فقال بما قال في مقام رد الجواب  
 ولم بعد ما قال جوابا آخر بل حصل منها للنقص فنقل السبب ما قاله الامام  
 قدس سره بال عنوان الذي قال به ولا يمنع من ان نقره ما قال

يجيبوا

من قدم

يجاب



مسل عن الحوادث الزلزال والصلوات من ان نعر الحوادث الزلزال وكذا الحوادث  
سما للعص مسل فانه الامام **قوله** بل عدم ما هي الى اي قول لعدم  
متاخرى حوادث موجودات متعاقبة وجود قديم سواء كان ذلك القديم  
مخللا او لا واد اجابا ذلكا غير معقول لان القديم يجب ان يكون سابقا  
على كل حادث اذ القديم كبحي ان مفهوم القديم والحديث يقتضي ان القديم على  
كل حادث اي كل واحد واحد من الحوادث يلزم من هذا ان يكون القديم  
حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد ما يصدق عليه الحادث اي تحت  
ان يكون بحيث لم يكن متعشئ من الحوادث وكونه مقارنا مع واحد  
من الحوادث ينافي ذلك لان الاجاب الجزئي مناقض للسلب الكلي هذا  
معنى قوله واذا كان مقارنا مع واحد منها كبحي القول متعاقب لحوادث  
الغير المتناهية مع وجود قديم سواء كان مخللا او لا غير معقول **قوله**  
ولم يلزم من توارده الحوادث الغير المتناهية عليه كبحي ان مفهوم القدم  
والحدث لما اقتضى ان يكون القديم سابقا على كل واحد من الحوادث  
ولم يلزم من هذا ان يكون القديم بحال يصدق عليه انه كان ولم يكن  
متعشئ من الحوادث فاذا كانت الحوادث الغير المتناهية متوارة  
على القديم لا يكون القديم بهذه الحالة وحده اي لا يكون له حيز اعتبارا  
كان ولم يكن متعشئ منها بل يكون له حيز اعتبارا بالكون وانما مراد  
للحوادث المتعاقبة كونه مورد الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية استلزام الاجاب  
الجزئي الذي هو مقتضى السلب الكلي فجميع النقصان ولما كان اجماع النقصان

النقصان منها اظهر انما واد ان الزم في صورة كون القديم  
مورد الحوادث لا يتلخ الى البيان **قوله** والمنافاة بين دوام  
قوله والسبق على كل فردية يعني ان سبق القديم على كل فرد من  
الحوادث بمعنى انه كان لم يكن متعشئ من الحوادث لا يجمع مع دوام  
المقارن مع البعض سواء كانت تلك المقارن مع كون القديم  
مورد او مخللا لحوادث او لا فمذا الكلام منه فلذلك مما سبق **قوله**  
قلت هذا بدية الوهم كبحي ان المتناقاة بين دوام المقارن والسبق  
كل فردية على ان سبق على كل فرد يستلزم ان يكون القديم بحال  
وحديثه يصدق عليه باعتبار بان كان لم يكن متعشئ من الحوادث  
وذلك الاستلزام وانتمى لا حقيقة فان تقدم القديم كبحي **قوله** وانما  
يلزم ما ذكره كبحي اي المتناقاة المذكورة انما يلزم لو كان الاستلزام  
المذكور واقعا وليس كذلك اعلم انه نقل عن بعض الناطقين في  
المقام انه قال انت خير بان الزمان الواقع فيه جميع هذه الحوادث  
الغير المتناهية المتعاقبة لما كان مركبا من زمينه يقع فيها كل واحد  
من افراده وكل زمان منه ذو بداية ونهاية كان له لا محالة  
بداية ونهاية فلا يكون غير متناه وواقع فيه القديم بحال ان  
لا يكون متناهيها فيوجد القديم له حاله زمان لا يقع فيه الحوادث  
على ما يسميه الطوس من الزمان انهي حاصل كلامه ان الكل  
ليس الملتزم الاجزاء واذا كان لكل حيز بدية ونهاية فيكون



لكل من جيب العقل بداية ونهاية وان كان الصمام الاجزاء مرامت حمر  
 مساهمة وسامح ذلك عن غير هذه اجزاء فان في اية الاول ما  
 العاشر بداية ونهاية للعشرة وهكذا في جميع المراتب وقس العشر  
 عليه فان به العقل كالمعدن الفسوق من استنابها في غير استنابها  
 هذا الحكم فان الاجزاء عالم غيب الى اجزاء لانها لا يكون العقل لا  
 له فيكون مع كون اجزاء غير متناهية متناهية مع كونها مع كونها  
 اذا ما هي زمان لحوادث ولم يمتد زمان القديم ليكون القديم  
 موجودا في زمان لا يكون شي من لحوادث فيه وهو يسلك كل  
 فتنا فيه الاجزاء الذي هو مقارنته من لحوادث متناهية  
 لا يعقل ان يشرح منه وجه آخر الكمال مذهب الفلاس وهو ان  
 الامور المتعاقبة الغير المتناهية لو كانت موجودة لكانت ما لها  
 متناهية كما ذكرنا ان القديم منقسم بمقارنته بزمانها فيكون  
 زمان متناهية مع متناهي زمان القديم لا قدم له به فلو  
 التقى في الاشكال متناهي المتعاقبات فيكون لا يحتاج الى ان يكون  
 لا يكون القديم قديما قديما ولا يستغل في التردد والقبول اعلم ان  
 الغرض مما ذكرنا من تحرير كلام بعض الناطقين هو بيان كلامه  
 من مرامته وطلاصه ما افاده زمان مجموع لحوادث المتعاقبة غير  
 المتناهية من الزمان غير متناهية تركيبا اعتبارا بالاحتمال  
 فان المركب بالتركيب الحقيقي لا صورة نوعية فابضه على المادة

زائد من هذا

بمثل

دل  
بمث

دل  
ارجاء  
فاجله

المتعاقبين فان لها صورة نوعية وهي مبدأ الانا المحض والزمان  
 المركب من الازمنة ليس كذلك فهو مركب اعتساري ومثل هذا المركب  
 ليس له حال غير الاحوال العارضة للاجزاء فاذا كانت الاجزاء  
 مداه ونهاية الاحوال يكون العقل كذلك فذلك كلام هذا الناظر  
 والناظر ان ينظر ما مع الناطق في كلامه ان ما ذكره لا يعصى الا  
 ان يكون جميع احوال الاجزاء بطريق الاجماع حال العقل لان  
 يكون حاله من حسن احوال الاجزاء وحدها لا يرى ان العشرة  
 الا عشرة وحدها وحال كل وحده هي الساطع وعدم الانقسام  
 وهذه الحالات خمسة حال العشرة ساطع مفسم فصار في حال  
 يكون كل جزءا بداية وذات نهاية يتحقق بطريق الاجماع في القول  
 لمريم ان يكون العقل ذاتية ونهاية مسئلة عرفت في النشرة هذا  
 بالنسبة الى روماني قال بعض الناطقين وقال لا سيما وهو كذا  
 يوسف اول لا يحكي على المسائل اذ في ماثل ومسألة اذ في مسأل  
 الصمام المساهمة الى المساهمة كالسهم الساهي اذ كان الصمام  
 مرامت مساهمة وما اذ كان الصمام مرامت غير مساهمة  
 اللاتناهي كما هو مشهور به كتب القوم وعدم تنافي مجموع ليس له  
 امي المجموع الى جزء ليس له كذا نهاية بل لا ليس له كذا مجموع  
 هو ارجاء الجزء بل كل جزء فرض فصلة جزء اخر انتهى ما افاده برود الله  
 مضجعه فان سررك ال كحل كلامه على ارجاء ما حمله عليه صدر







بحقيقة فضمن الافراد المتعاقبة الشاغلة للارضية اماضية بمرور  
 ما ذكره هذا الحق يكون قوله فلا يتصور قدم النوع مع حدوث  
 كل فرد من دخل مع قبول قوله فيلزم عليهم حدوث ما هيتهما  
 ان يحمل جواب الس على ان يكون اجمالا لذلك التفصيل اعلم  
 ان الحق المجدي نور البصر قد توقف في قوله ايضا لوصح ما ذكره  
 لزم ان لا يوصف نعم الحيوان بعدم التناهي بان معنى عدم  
 التناهي لنعم الحيوان عدم الانقطاع والوقوف عند الحد لا يخلو  
 ان يوجد بعده نعم اخرى بل كل مبلغ يوجد منها فيمكن ان  
 يوجد بعده من غير ان ينتهي الى بعده وان كان الموجود  
 في كل مرتبة متناهيا لا يعني ان الموجود منها غير متناه كما في  
 ما نحن فيه فقال التناهي انما هو بين التناهي وعدم التناهي  
 بالفعل دون التناهي واللاتناهي بمعنى لا يقف عند حدود  
 بين فليست كل متي فيه ان التناهي بمعنى لا يقف عند حد  
 اللاتناهي بمعنى لا يقف عند حدود وهو لا يستلزم الافراد  
 متصفا بهما بل الافراد متصفا بالتناهي بمعنى انه كور فان  
 العشرة مثلا واقف عند حدها والمتصف باللاتناهي بمعنى انه كور  
 الا المطلق باعتبار حقيقة فضمن الافراد فمقصود هذا الحق ان  
 المطلق متصف بالمتصف به الافراد فلو صح ما ذكره لما صح  
 فيما نحن فيه فليجمع اتصاف الافراد متناهي اوقات وجودها

قوله

انفكاك

وجودها في جانب اماضي باصناف المطلق لعدم تنامي اوقات وجوده  
 فيه وتحقق الفسوق من التناهي واللاتناهيين لا ينفع  
 كما لا يخفى هذا خلاصة ما افاده الس بقوله وليست شئ اذا  
 لقول نحن نقول الحق المجدي رجلا لله فليست كل تحمل ان يكون  
 ان رة اليه **قوله** الوجه الخامس من الالبر او على دليلهم  
 قد عرفت مما اطينا سابقا ان عند الوجه كالوجه الرابع وجهها  
 على حدة من وجود اجوبة الدليل المذكور مع كون متم للنقض  
 المذكور كما نقل في الامام متم للنقض مني على ان للنقض تغير  
 فالنقض المذكور في وجه اجيب عنه كما عرفت وفي تقرير  
 النقض منها بان دليلكم منقوض بالادوات اليومية فان لم  
 بمقتضى دليلكم اما التخلل او الوقوع قبل تمام العلة او التمسك  
 سواء كان في الجملة او المتعاقبات مسجلا بان التضايف  
 فند **قوله** وخبره فبذلك الاعتبار عهديين الوجهين آخرين غير النقض  
 المذكور **قوله** وذلك لان حاصله بان التضايف المذكور  
 المتضايفين متضايفان في الوجود ضرورة اعلم ان التضايف  
 يقتضي ان لا ينفك احد المتضايفين عن الاخر واذا كان  
 عدوا احد المتضايفين اكثر من الاخر يقطع بانفكاك احدهما  
 عن الاخر وكثرة معلولية في صورة التمسك لا تنافي فيها  
 فيلزم وقوع معلولية بلا علية بها فيكون التمسك محال فان

الوجه



قبل اذا تعين كون كل معلولة مقارنته مع علتها المتضائفة بها  
 يتعين كون معلولتها متضائفة للعلتها وهما كذلك لان العلم حكما  
 يقينا بان ليس في الت معلولة لا يكون لها متضائفة فلا يكون  
 عدد المعلولات زائدا على عدد العلل قلنا هذا لا يضر مستدل  
 بنقطة لانه يكون الت محال من وجه آخر ايضا وهو كونه  
 مستلزما للنفقطين وهما كون عدد المعلولات زائدا على عدد  
 العلل وغير زائد وهذا في الجملة التحليل لا يرفع الاستحالة **قوله**  
 واما اذا كان من الجاهلين كما في ما نحن فيه فلا يفيده هذا الدليل  
 فان لو ادت الى ان الحركات المتعاقبة ليس فيها حركة يتقينا  
 معلولة وليست على فان حركة اليوم مثلا كما اننا معلولة للحركة السابقة  
 على الحركة اللاحقة وهكذا فان حركة معلولة للاحقة لما اذا توقف  
 الحركة حتى تقرر المعلولة فيها ولم يكن فيها علية فهذا العلم مثبت  
 استحالة هذا الدليل **قوله** وذلك لاننا اذا اخذنا واحدا من اجزاء  
 السلسلة كالمعلم الاخر فتصاعدا يجب ان يقع وجه عدم التوهم ان  
 علية الحركة الواقعة في اليوم التي هي متضائفة بمعلولة الحركة الواقعة  
 في الغد لا يعتبر مع عليات الحركات الماضية حتى يكون معلولتها  
 والعلل متضائفة ولان الكلام في المعلولات والعلل متضائفة  
 لها وعليه الحركة اليومية ليست متضائفة بالمعلولة الحركة السابقة  
 معها ليست علية متضائفة بالمعلولات المتضائفة

بها بعد  
 نفسها

المتضائفة للعلل زائدة واحدة فيجب ان يكون في الحركة  
 الصاعدة وهي الحركات الماضية علية لم يكن معها معلولة  
 فيكون السلسلة متناهية ويلزم منه ان لا يكون معلولتها  
 معبرة مع المعلولات المتنازلة فيجب ان يكون في الجهة  
 المتنازلة معلولة لم يكن معها علية فيلزم التساوي في تلك  
 الجهة ايضا هذا معنى قوله وكذا اذا تنازلنا الى كبره يرد عليه ان  
 كون الت بمعنى لا تقف باطلا خلافا لقراره عند اعم من  
 كون مقدورات المدعى غير متناهية بهذا المعنى وكذا انما  
 غير متناهية بهذا المعنى فان قيل ليست المقدورات ولا  
 نعم لجهان المتعاقبة بان يكون معدات والكلام في هذا  
 ولا يلزم من تنافسها تنافسها في غير ما يتقن السابقة المسبوقية  
 متضائفة كالعلية والمعلولة فيما يتقن في العلية والمعلولة  
 يتقن في السابقة والمسبوقية على انه يتوقف في جريان الدليل  
 الت بمعنى لا تقف لان جاصل ان في المبدأ علية وما بعد  
 لو لم تقف يكون في الكل منه علية مع معلولة فيزيد عدد  
 العلل على عدد المعلولات وهذا باطل فلا بد ان تقف حتى  
 يكون فيه معلولة فقط ليكون العلية والمعلولة متساويتين  
 فلما قيل ان يقول ان المبدأ متصف بالعلية لكونه  
 موجودا وكل معد عليه باعتماد وجوده وعدمه اللاحق



فان مؤخر المبدأ اذا وجد بطريقه العلية مع بقا معلولته  
ففيه معلولته وعلية وكذا في كل ما وجد بعده فيتحقق عدو لمعلولتها  
والعلية فيما بعد المبدأ فلو لم يتنا ٥ تزيد عدد العلية بضم علية  
المبدأ اليها فلا بد ان ينتهي بان تغف حتى يكون في المنتهى معلولته  
من غير علية فيكون هذه المعلولته متكافئة للعلية المبدأ واما مقدم  
عند عدم السابق فليس له علية صانعا ما بعده منصف بمعلولته  
كونه معدوما فله معلولته وليس له علية بالنسبة الى ما بعده لان  
معدوم والمعدوم باعتبار عدمه السابق لا علية له فكل ما وجد بعد  
المبدأ له معلولته بالنسبة الى السابق وعلية بالنظر الى لاحق  
كونه معدوما له معلولته وليس له علية كما عرفت فيتحقق عدو  
العلية والمعلولتها فيتحقق في فاضل واما احتمال كون كلام ارسطو  
للبيان مع الحكم وذا بالبا الى جانبه فما يلزم قوله فان حوادث  
كالا اولها والاخرها كما لا يخفى **قوله** لان عدو اجتماع متعاقبين  
لا يزيد على عدو الآخر سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا فيه  
ولا يخفى عليك ان احتمال كون المتعاقبين متعاقبين  
حاصل العقل لانه لا يجوز ان ينفك احدهما عن الآخر بحسب  
الزمان فمقصوده ان عدو العلية مثل الازيد على عدد  
المعلولتها سواء كانتا مجتمعين بان يحدث العلية مع المعلولتها  
في زمان واحد او متعاقبين بان يحدث علية مع معلولته

تخرج من

تقدير

معلولته في زمان واحد ثم عليه مع متعاقبا في زمان آخر وهذا كما  
يظهر من قوله مثل ان يمكن ان يكون عدو الابواب **قوله** بل العقل  
لأنه يعني ان الوهم يدرك الطرفين المتعاقبين بل التطبيق يخرج بين  
الطرفين فان امدرك للمعنى المتعاقبة هو الوهم ثم العقل كما حكى  
اجمالا بانه اما ان يوجد في مقابلة كل واحد واحد او لا الى اخره بل  
فالعقل لا يستقل في هذا الحكم وكذا الوهم بل الحكم حكما في الوهم صلا  
معنى التطبيق العقلي معونة الوهم بهذا الفاذا كانتا متعاقبتين في جارية  
شرح الرسالة **قوله** فان كان يجوز انهم الت في الامور المتعاقبة  
المؤخر فير عليه في ان لم يقولوا بالجرمان بناء على شراط الاجتماع  
فقد عرفت ان التطبيق ليس الا في الوهم وهو لا يقتضي الاجتماع  
في الوجود الخارجي بل العقل معونة الوهم اذا اخذنا من فعله ان التطبيق  
خارجية وان قالوا بالجرمان فيجوز انهم ذلك اما لعدم قبولهم لزوم المحذور  
الذي على طريق التطبيق وذلك باطل بما سيذكره بقوله وهذا المحذور  
ان الجريان في صورة التعاقب لانه واما لقبولهم ذلك وتوهم ان  
حكم هذا الاليل هو انتفاء الوجود الاجتماع في الخارج بناء على انهم توهموا  
ان الوجود في الخارج للمكسبين لا اجتماع اجزاء فيه في ان واحد  
وهو الوجود منصف في مجموع الامور المتعاقبة اذ لا يتصور هذا الوجود  
للمجموع انتفاء اجزاء فكذا البرهان وان جرى فيه لا حكمه بخلاف  
هذه وهذا السق الثاني ايضا بطرما ذكره بقوله فير عليه ان يقتضي



الدليل عدم وجوده في أصله الا يراود هو من غير الوجود الخارجي فالاجماع  
بان الوجود التعاقبي ايقم وجوده خارجي مقتضى الدليل ان يفي هذا الخ  
من الوجود ايضا ولم كيف **قد** فان جميع الحوادث موجودة في جميع  
الازمنة في معنى ان وجود الكل بعد وجود جميع اجزائه ما اختلف  
فيه فان كان اجزائه مجتمعين في الوجود فالكل موجودا بالوجود الا  
جماعي وان كانت متعاقبة فيه يكون الكل موجودا بالوجود التعاقبي  
ففسر كون الوجود الخارجي اعم من الاجتماعي والتعاقبي بقوله  
الوجود اعم من ان يكون في ذاته علم ان الشئ العلامة قال **الوجود**  
رسالة اثبات الواجب في مسلك التثاوي اما استراط الاجتماع  
في الوجود فتبين ان السلسلة غير المتناهية من الامور غير المتعاقبة  
غير موجودة اصلا لعدم اجتماع اجزائها في الوجود البرهان انما  
يدل على عدم وجودها ولا منافاة بينها وبين مقتضى البرهان في  
الاجتماع وقد قيل انها قد ضبطها وجود خارجي وقد بينت السلسلة غير  
المتناهية وان كانت غير موجودة في زمان واحد لكنها موجودة  
في جميع الازمنة المتعاقبة التي هي ازمته حيزا فليس عليك  
بالثاقل الصادق انتهى فقوله قد قيل انها خارجي جواب عن قوله غير  
موجودة اصلا كذا قوله وقد بينت في فلما اعتبر فيه كونها موجودة  
في جميع الازمنة فيكون المراد من ضبط الوجود الخارجي في الجواب الاول  
هو كونها موجودة في زمان واحد فيكون حاصل الجواب الاول ان

ان مجموع الحوادث المبستة من اليوم الى الازل مثلا موجودة  
اليوم فكونها بحيث كانت حسب ازمته موجودة في ازمته ثانيا  
اليوم فهي موجودة في زمان واحد بخلاف الجواب الثاني فانه غير فيه  
كونها موجودة في جميع الازمنة المنطبقة عليها طرف الوجود بالاطلاق  
الشئ ههنا فلا اثر فيه من كون السلسلة المتعاقبة لا بسرها موجودة  
في زمان واحد موافقا للجواب الاول الذي في الرسالة ان قوله **الوجود**  
في جميع الازمنة موافقا للجواب الثاني فيها وقوله بمعنى ان كل واحد  
من اجادها موجود في حيزه لبيان ان كون الجميع  
موجودا في جميع الازمنة بطريق التوزيع الا ان الجميع موجود  
في كل واحد من الازمنة فهذا مقدر لكونه موافقا للجواب الثاني  
الذي فيها فقوله الوجود اعم من ان يكون في زمان او في زمان  
اي معناه ان الوجود في الزمان للمركب لا يكون الا بان يكون  
اجزائه مجتمعين في الوجود في الزمان يجوز ان يكون بطريق الا  
جتماع بان يكون اجزائه المركب مجتمعين في كل ان منه ويجوز  
ان يكون بطريق التعاقب بان يكون اجزائه موجودة بطريق  
التوزيع في اوقات الزمان فهذا ايضا موقف للسابق **قوله** بل للوجود  
عند الفلاس قد اخرج من هذه الالهام من ترقى عموم الوجود  
فهو ومثل السابق لتوهم الحصار الوجود الخارجي في الوجود الاجتماعي  
بل يفيد ان الوجود اى وجوده خارجي الاجتماع فيختلف حكم الدليل



وهو امتقاه الوجود الخارجي الاجتماعي عندنا اما ان وجود الدهري  
وجود اجتماعي فبيان الدهر دعاء الزمان ما من جزء من الزمان  
الا هو محيط به نقل الفاضل العالِم في المحل في قوله سره عن بعض  
المتألمين ان الدهر محيط بالزمان بمعنى انه لا يوجد جزء من الزمان  
الا وهو مقرون به ومع ذلك لا يوجد فيه ما ضر ولا يستقبل  
ولا قسمه يوجد بل هو امر واحد في محيط بالازل فرد لا بد منها  
مقرون به فالازل فيه باعتبار عين الابد منه بل معنى  
قوله هو الاول والاخر كون المنفرد على من جلا بابت ابدانهم  
المتخيلين في سلك المجرى من مستأدين للحوادث الآتية في  
الآزمنة النائية **قوله** فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب  
لما تفرغ مما سبق **قوله** فاخر اجماع من الوجود الخارجي حكيم بل اخرج  
الوجود الدهري ايضا حكيم فعدم التعرض به لا يظهر وجهه الا  
ان يكون اشارة الى انهم معذورون في خسران حلفاء  
واما الوجود التعاقبي فهو ليس في هذه المرتبة من الخفاء **قوله**  
ثم لا ينبغي انهم اذا سلم حبريان نوع من التطبيق في هذا  
الحبريان البرهان فان مجرد حبريان التطبيق من غير  
لزم المحذور الذي يلزمه لا ينفع فاذا ان بالزمن في الت  
في الامور مجتمعة لزم منها **قوله** فان العدد الذي يساوي  
كله في نفس الامر بمعنى انه يستحيل حوضه في افاد بقوله

المتجوزين

ان  
تتبع

بمعنى ان لا يحق ان تحقق العدد في نفس الامر ليس الا باعتبار حوضه للمحدود  
فانما لتدريج الاستحالة حوضه **قوله** فان البديهة حاكمة بان طبيعة العدد  
بل الكم مطلقا لا يدرج في ان طبيعة الكم سواء كان متصلا كالزمان  
والمقادير وهي في السطح الجسم التعليم او منفصلا وهو العدد ياب عن مساو  
جزءه اكله لانها تقتضي القسمة الى الاجزاء المتساوية التي يزداد الكم  
ونقصه بقا صفا فيكون عدم ازواؤه بازواؤه با متناهي في طبيعة  
فكون الكل المشتمل على الزايد بالنسبة الى جزءه مساويا لجزءه مما ياب في  
الطبيعة هذا ما افاده الفاضل العالِم في المحل في قوله فاما ذكرنا ظهور امره  
بالمتأمل اشارة الى الدقة الى عدم الصحة انتهى لعله اراد به انه يجوز ان  
يكون اشارة الى الدقة لانه التبعة اشارة اليها كما لا ينبغي على المتأمل **قوله**  
والتوضيح ذلك سلسلة ممتدة كف من احصى الى ان السلسلة  
الواحدة اذا اخذت جليتين احدهما من المبدأ الى ما لا يتناهي والاخرى  
من حادى عشر مثلا الى ما لا يتناهي فاذا جعل مبدأ الثانية بارا بمبدأ  
الاول وصير المتناهي الثالث بالثالث وهكذا واما الكف من المحل في قوله  
جليتين بان يكون احدهما المنقوص من الاخر بجزءه مثلا فيقول احدهما  
النواقصة بازاء واحد من الكاملة لا ينطبق الا باحاد الباقية من الثانية  
بالاحاد الباقية من الكاملة بل لا بد من ان ينطبق بالانقضاء العقل  
ما جرحه في صورة عدم التناهي **قوله** وعلى هذا الشرط اعتدوا في قوله  
تأني النقص الناطقة بجزءه في ان بناء تجزئهم عدم متناهيها على



انقضاء هذا الشرط اعلم ان القائلين بقدم العالم النافع للتسامح قالوا  
بقدم نوع الانسان وتعاقب افراده الى غير النهاية فقالوا بان البدن  
لحدوث النفس فاما ان النفس غير متناهية كذلك الابدان التي هي  
غير متناهية ايضا ولا يجوز ان يحدث ابدان غير متناهية في آن واحد  
بلزم ح ان يكون الالمنة التي تكون الابدان فيها غير متناهية فيلزم  
عدم تنافي الالبدد وقدر من انها متناهية فعدم تنافي الابدان لا  
يتصور الا بالنسبة الى الالمنة الغير المتناهية في جانب الازل فليكن  
هذا ان النفس باعتبار الالمنة حدودها مرتبة وهذا النجوم من الترتيب  
لجريان البرهان وهذا مثل افادوا في جواب منع من كون الالمنة  
بعدم عدم المنع ولنا في حجتنا القديمة في هذا المقام تفصيل  
بحاشية الاستاذة فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه **قوله** ان كفي  
التطبيق الاجمالي في حبريان البرهان نحي اول فهو جاز في المرتبة يعني  
التطبيق الاجمالي هو ان يتركب من جملة الصغرى فلا واحد الالمنة  
يكون باراء واحد من جملة الكبرى فان كانت جملة الكبرى الالمنة  
اي لا يكون واحد فيها الا ان يكون باراء من واحد من جملة الصغرى  
فيكون الكبرى كالصغرى فيشوايان ومنع المساواة بهذا القدر  
لوجه فهو مشترك بين المرتبة وغيره وان لم يكن الكبرى كالصغرى فيكون  
المذكورة فيلزم انهما الصغرى ولم يلزم منه انتهاء الكبرى وهذا التطبيق  
اجمال الاختصاص بالمرتبة كما ينبغي فلا دخل في نظام المسبوق ولا انتقال الزيادة

الزيادة من جانب التناهي الى طرف الالمنة في قدمه فانه ينفع ح ما  
اقاده بقوله بل لزم ان يدعى ذلك فتأمل حتى تاتيكم العيس والعيس **قوله** بان  
يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون باراء واحد اخر  
ان يقول احد من جملة اخرى واحتمال كون واحد مضافا وكون اخر  
مضافا لغيره ليعيد احد من التعارف والتطابق ولا يعيد ان يراى بقوله واحد  
واحد غير واحد وقع باراء واحد فائدة هذا القيد هو التزام المساواة على الالمنة  
اذ لو التزم ان وقع باراء كل واحد من العشرة واحد من التسعة لكان وقوع واحد  
من التسعة باراء الالثنين من العشرة لا يلزم مساواة التسعة للعشرة **قوله**  
وان لم كيف التطبيق الاجمالي في حبريان البرهان لم يكن  
اي البرهان جازيا في صورة الترتيب **قوله** ودعوى ان هذا الاجمال  
هناك دون الاجمال في الصورة الاولى حكم النظم ان يقول دون الصورة  
الاولى ليكون مفاده ان الاجمال يعني المذكور وهو ان يقال ان يكون  
باراء كل واحد من جملة الاولى واحد من جملة الثانية اولا كافي في المرتبة لا  
في غير المرتبة او يقدم قوله هناك على قوله كافي ويجعل قديم الكافيين صفة  
للجمال كما هو النظم قوله دون الاجمال في الصورة الاولى فيكون مروي  
كلامه ان الاجمال الكافيين في المرتبة يعني جريان البرهان بخلاف الاجمال  
الكافيين في غير المرتبة فانه لا يفي بالتفاوت بين الاجمالين انه لا  
يكون المبدأ موازيا للمبدأ اولا في المرتبة ثم ان يكون باراء كل واحد  
نحي وفي غير المرتبة لا يلاحظ ذلك لعدم المبدأ وفيه اللزم ان يتركب



باختار احصاف طرز التجرى الى تعدد وطريقه التفرع ولا يبعد ان يراد ان هذا  
 الاجمال لخط الذي فيه اول كون المبدأ مواز بالمبدأ كافي في المرتبة الاولى  
 الى الذي لم يلاحظ فيه ذلك مع تيسر هذا الاحتمال فيها ففي غير المرتبة الاولى  
 الاجمال الاول لم يكن البرهان جاريا فلهذا يكون الحكم بالحكم باعتبار الاجمال  
 الاول وعدم كفاية الاجمال الثاني كما كان في احد الاجمالين السابقين  
 للبرهان في الاجمال الاول على تقدير ان لا يكون بارزاً لكل واحد من  
 جملة الكماله واحد من جملة الناقصه يلزم تماهيا او يجعل المبدأ موازاً  
 للمبدأ فيقتل التفاوت الذي كان في جهة التماهي الى جهة اللاتماهي  
 فقطتان الناقص يظهر في جهة اللاتماهي فيلزم تماهية ويلزم تماهية  
 الكماله ايضا واما في الاجمال الثاني على هذا التقدير لم يلزم تماهية في الجملة  
 اذ يحكم باللب بارزاً لكل واحد من جملة الكماله واحد من جملة الناقصه  
 لتفاوت الواقع وجانب التماهي مع حكمنا بانها غير متماهين اذ  
 ذلك التفاوت لم ينتقل من جانب التماهي الى جانب اللاتماهي هذا  
 في المرتبة واما في غير المرتبة فالاجمال الثاني فيها متماهين ولا يكون فيها  
 انتقال لتفاوت من جانب الاحاطة فلا يلزم التماهي فيها التماهي  
 ولذا اخرج الحكم بالحكم بقوله بل لم ان يدفع ذلك الى اخوه ولنا في  
 جوابنا التقديم في شرح قوله بل لم ان مع ما يدفع ذلك في تفصيل  
 لطيف ان اراده في شرح قوله بل لم ان مع ما يدفع به هذا الذي  
 في معنى ان الامور الغير المتماهية وان لم يكن التطبيق الاجمال فيها

آخر

فيها باعتبار احوال بحيث ينتقل الزيادة من جانب التماهي الى جهة  
 اللاتماهي لكن فيها مجموعات مرتبة يكون التطبيق فيها كالاحاد والمرتبة  
 فينتقل الزيادة فيها من جهة التماهي الى جهة اللاتماهي فيلزم  
 الانتقال والتطبيق بهذا الاعتبار عام يكون في المرتبة وغير المرتبة  
 واما هذا العموم بقوله الامور الغير المتماهية مطلقاً فيلزم التماهي  
 لان مجموع في **قوله** لان مجموع يتوقف على المجموع بل واحد  
 بالمجموع الثاني مجموع ناقص من المجموع الاول واحد وهذا  
 قوله بل واحد **قوله** هذا المجموع اي المجموع الناقص يتوقف عليه  
 اي على مجموع حاصل من اسقاط واحد آخر من المجموع الاول  
 يعني ان المجموع الناقص يتوقف على مجموع ناقص منه بواحد هذا  
 معنى قوله يتوقف عليه اذ لا يسقط عنه واحد اخر اعلم ان المجموع  
 الاول متعين والمجموع الثاني الناقص منه بواحد متعين او قصراً  
 كل واحد يحصل ذلك المجموع الثاني يكون واير اير المجموع الغير  
 المتماهية بعد واحد المجموع الاول وكذا المجموع الثالث يكون لها  
 نقص من الثاني بواحد واير بين المجموع الغير المتماهية بعد واحد  
 المجموع الثاني وكذا المجموع الرابع وهكذا فالمجموع المرتبة الغير  
 المتماهية بعد وجهه المبدأ غير متماهية **قوله** في المجموع الموجودة  
 هناك يعني بعد تماهية الا الاثنين فيكون المجموع الاول متماهياً  
 فيما بينه ان مجموعاً اذا كانت متماهية وكانت اجزاء مجموعاً متماهين

٢٥



يكون عدد المجموعتين المتساوية الى الاثنين عدد متساويها فاذا كان عدد  
هذه المجموعتين متساويين يكون عدد احوال مجموع الاول ايضا متساوي لان  
عدد احواله لا يزيد على عدد هذه المجموعتين المتساوية الى الاثنين اللاتين  
والا يزيد على المتساوي بقدر المتساوي يكون متساوي البتة ويستخرج  
احاد المجموع الاول ايضا على عدد المجموعتين المتساوية الى الاثنين اللاتين  
بالعشرة فان المجموعتين المتساوية الى الاثنين في العشرة ثمانية واحاد  
العشرة وهي عشرة زائدة عليها الاثنين هكذا احاد عشرة واثنا عشر  
ومائة وعشرة واربعة عشر وهكذا ايها المخطئ في حل هذا المقام ولكن سناد  
المجموع لو نقل في رسالة اثبات الواجب عليه نحو آخر من اراد ان  
عليه طريق اليه **قوله** ونستقله لا بد من تحقق الواحد واللاتين  
والثلاثة وهكذا الى غير النهاية في التقييم الاول كان المبدأ  
متساويا وكان ما بعده وايرايين الامور الغير المتساوية وفي هذا  
التقييم المبدأ ايضا غير متعين كما لا يخفى فاللزم من التطبيق فيه  
هو الانتهاء الى مجموع لا يكون مجموع اجمع منه وهو المجموع الذي  
جامع جميع المجموعتين ويزعم من انتهاء السلسلة المبتدأة من الواحد  
المتساوية الى هذا المجموع ان يكون احوال هذا المجموع متساوية لان  
احاده ليست الا احوال هذه السلسلة المتساوية او لو كانت زائدة  
عليها يلزم ان لا يكون هذا المجموع اجمع كما لا يخفى واما الفرق بينها  
بان الاول من جانب العدة ووالثاني من جانب المصنف فلهذا

لا يحتاج الى البيان اعلم ان كون احوال هذه المجموعتين متساوية يستلزم كون  
هذه المجموعتين متساوية على مجموعها غير متساوية باعتبار التناقض فبما انفس تلك  
الجمعة وباعتبار التناقض في التقييم الثاني فبما الواحد في العلامة هو ملك في التقييم  
الاول ملك التناقض وفي التقييم الثاني ذهب ذهب التناقض في كل  
من التقييمين لا يلزم التساوي في جهة اللاتين الى ابا جابر بان  
التطبيق فان مراتب التناقض لا ينتهي الى الواحد مع جزمنا بان  
شيئا لا يكون انقص من الواحد لكون الواحد غير متساوية وكذا  
مراتب التناقض لا ينتهي الى مجموع لا يكون مجموع اجمع منه لان  
يجزم بان الجملة المفروضة التي هي مبدأ المجموع كذلك فلا يكون لها  
من تلك الجملة وكذا الواحد باعتبار وقوعها في جهة اللاتين كما  
طرقا فنتهي اليه غير المتساوي الا ان يتبين ان سلسلة العدة لم تجاوز  
عن الواحد هو واقع في مبدأ العدة وسلسلة العدة لم تجاوز  
عن جملة هي واقعة في امتداد العدة كما عرفت من تقرير التقييم  
فيلزم ان يكون غير المتساوي مجموعا من الحاصلين فيلزم التساوي  
في جهة اللاتين اي لم لا يلزم ان يخفى على المتأمل ان طريق  
العدد طريق منتظم ضيق كالكيل الذي لا يسع الا قدر معين  
فان العدة مثلا لا تكمل الا عشرة واحدة فالعدد المنتظم من الواحد  
الى غير النهاية لا يسع جميع الاحاد الغير المتساوية فان السلسلة  
المبتدأة من الواحد الى الاثنين اي لا يكون الا واحدة فلا يكون



مستلزم لجميع السلاسل الكائنة بهذا النجوى على تقدير كون الالحاد كجدة  
 غير متناهية يكون هذا النجوى من السلسلة غير متناهية والحكمة الكلية جامعة  
 بجميعها فالاجزاء الوجدانية والمجموعية والاجزاء التي كل واحد منها له  
 غير متناهية واقعة مندرجة فيها كاندراج اجزاء العشرة في العشرة  
 فكل بهذا الاعتبار ليس طرفا لاجزاء كما ان العشرة ليست طرفا  
 للاجزاء التي فيها وان كانت طرفا للمجموع المرتبة فليس من هذا ان  
 كون الواحد الذي في مراتب الاعداد طرفا باعتبار تناقضه للثبات  
 التناقض وباعتبار ذاته طرفا لاعداد المتناقض لا يقتضي كون  
 معروضه كذلك لان مراتب العدد في جهة التناقض متناهية واما  
 المصدورات المتناقضات على تقدير عدم تباينها فهي جهة التناقض  
 غير متناهية فلم يمتنع له اي للواحد مفروض فالاجزاء التي هي معروضة  
 للعدد الغير المتساوي لا يلزم فيها ان يكون واحد منها في جانب العلم  
 طرفا للمتناقضات وتناقض طرفا بمراتب التناقض حتى يلزم الانحصار  
 فظهر ان في التفسير التام يلزم كون مراتب التزايد الغير المتناهية  
 محصورة بتزايد الكل وكون نفس الكل جاحزا للمتمزادات وان  
 في التفسير الاول لم يلزم كون تناقض الواحد جاحزا بمراتب التناقض  
 وكون نفس الواحد طرفا للمتناقضات الغير المتناهية نعم اذا طبق  
 يلزم الانحصار فيلزم التساوي كما فصلنا في ضمن تقرير كلامنا ان  
 انما المجموع الا الاثنين يقتضي كون مراتب التناقض محصورة بتنا

مستبدا

بتناقض الواحد وكون المتناقضات محصورة بالواحد وكذا انما  
 المتمزادات المجموع لا يكون مجموع اجمع منه ليعتد على الخصائص  
 التزايدية ايد الكل المتمزادات بالكل لا يذهب عليك ان السلاسل  
 المبتدأة من الواحد لما كانت غير متناهية يكون السلسلة المبتدأة  
 من الحجة الكل ايضا باعتبار التناقض غير متناهية فلو فرض انحصار الغير  
 والتناقض من الكل والواحد ليلزم تباين اجزاء الحجة باعتبار عدم التساوي  
 آحاد الواحد الذي جعل مبدءا للسلسلة المبتدأة من الواحد **قوله** انما  
 يلزم ما ذكرتم اي في تقرير من فان في التفسير الاول لو لم يكن مجموع  
 جزء اعن الاكثر لم يلزم الترتيب من المجموع المبتدأة من المم متصاعدا  
 الى العلة وكذا في التفسير الثاني لا يستدري من العلة متنازلا الى  
**قوله** فان تركيب العشرة حاصل بتواليه ان العشرة اماركية  
 من بعض الاعداد والمندرجة تحتها او من جميعها او ليست مركبة  
 من شئ منها بل مركبة من الواحدات الصرفة الاول ينلزم الترجيح  
 بلا مرجح وانما يستلزم تعدد مهية شئ واحد فيها حالان فحين  
 الثالث **قوله** قلت هذا الكلام انما يسمى له اذ كان الكل عدديا  
 اذ كان للاربعة مثلا صورة نوعية هي مائة لما عاها اياها وكذلك  
 لستة فيتم مهية العشرة بهما اذ لو فرض ان الثانية والاثنين  
 لها صورة نوعية وجزئتهما هي جزئية نفس الواحدات فيتم مهية العشرة  
 من غير ان يكون الثانية والاثنين متماثلين وكذا العشرة وانما



هذه الماهية بالثمانية والاثنتين اللتين هما ايف صورة فوجية وهكذا  
 فلا جرم لم يرد بعد مهيبة العشرة واما اذا كان كل واحد من هذه الاجزاء  
 فمن تركيب العشرة من الجسم لم يلزم الا انه كسبها من عشرة وحدات اعلم  
 ان السيد السند قدس سره الشريف قال في جوابه على شرح حكمة العيون  
 او اخرجت الوحدة والكثرة لا خفاء في استحالة ان يكون شيء واحدا  
 مختلفا لكل واحد منها تام ماهية اذ لم يشتمل بعض هذه الامور على بعض  
 اصلا والالكان الشيء واحدا ماهيات متخلفة وكذا اذا شتمل اجزاء  
 على الاخر وزيادة والاولى كون الجزء والكل تام ماهية شيء واحد وكذا  
 اذا شتمل جزء من اجزاء على جزء من الاخر ولم يشتمل جزء من الاخر على  
 جزء من الاول على سبيل التناول كما لا يجوز انما طبق الجسم للناطق  
 واما لو كان هناك استمالا على سبيل التناول كما ذكره الاعداد فحينئذ  
 اذ لا يلزم هناك تعدد ومميتا بل الحاصل من اجدهما بعينه هو كمال  
 من الآخر فيجوز ان يتركب من الكل انتهى لا تغفل ان معنى الاستمال  
 على سبيل التناول ان يكون جزء من كل شأنا لجزء الاخرى جزء  
 اخر مستمولا بجزء اخر مثل تركيب العشرة من كسبتين ومن ستة  
 واربعة لان في كل منهما جزءا شاملا لجزء من الاخر وجزءا مستمولا لجزء  
 اخر فان السبعة شاملة للخمسة والاربعة مستمولة للخمسة الاخرى والخمسة  
 شاملة للاربعة ومستمولة للثلاثة ومثل تركيب مهيبة الانسان بآفة  
 من الجسم النامي والحس الناطق وآفة من الحيوان والناطق نفي

نفى الاول الجسم النامي مستمول للحيوان من النامي والحيوان شاملا للجسم الناطق  
 من الاول شاملا للناطق من النامي والناطق مستمول لمهيبة الانسان على  
 اي حال مركب من ثلثة اجزاء الجسم النامي والحساس والناطق وكذا في اعداد  
 والوحدات واحد هكذا حقق الاستمال في التثنية ثم انما ذكره السيد السند في العدد  
 انما يستقيم اذ لم يكن الصورة النوعية معتبرة فيه واما اذا كان معتبرا  
 فلا خفاء في استحالة تركيب العدد الكثير من الاعداد القليلة كما لا يخفى فانه  
 لا يكون الاستمال على سبيل التناول فيقول السيد السند وكذا اذا شتمل  
 من اجزاء على جزء من الاخر ولم يشتمل شيء من الاخر على شيء من الاول  
 وكان مانقلا من ارسطاطليس سند المنع فاذا ذكر من الجواب ليس الا خلا  
 في السيد وهو ان كان بطريق الابطال لا يكون موجبا لكون السيد خافيا  
 ان يبق ان مقتضى من هذا هو اظهار ان ما ذكره المستدل ليس تاما واما  
 البات المقدم للمتنوع فقد وقع منه بقوله من البين ان واحدا او اجزا  
 شيء كما لا يخفى وكذا يظهر ما سيأتي في المصنوع من نفي الخروج والعينية ونفي  
 الجزئية كما سنفصله **قوله** ويكون هذا من خواص الكم المفصل قال الفاضل  
 القائل في المحكي اي يكون كل مرتبة من مراتب الرتبة والنقصان نوعا اخر  
 بسبب ازدياد الاجزاء المكونة ونقصانها من خواص الكم المفصل فان مرتبة  
 الاجزاء المقصورة التي اشتملت عليها اقسام الكم المفصل من الجسم التعليمي  
 السطح والنقط والزمان غير متخالفة بالماهية لما تقرر عندهم ان القسم  
 الفرضية والمقادير المفصلة انما يكون الى اجزاء متساوية ومهيبة صرح



بذلك الشئ في جوابي لشرح التجريد في محبت الله والمصالح **قول** والعجب ان بعض  
 من المتأخرين من قرح في كان هذا البعض يقول اذا تمت بالخير  
 مثلا من امر من ممتازين بذاته ثم اذا قيل تركبها من مثل هذين الك  
 يلزم لا محالة بعد ومهمة العشرة للامتياز الذات بين اجزاءها ممتزجات  
 ما في الباب ان الصورة النورية اذا كانت معتبرة في كل عدد يكون الا  
 ممتازين اجزاء الممتزجات بحسب تلك الصورة لا بحسب الذات وبناء تعدد  
 اهمية على الامتياز سواء كان بحسب الذات او بحسب الصورة الا ان  
 ان معنى كون الاربعة جزءا على تقدير كونها بعض الوحدات ليس الا كون  
 وحدة واحدة او كذا سائر الاعداد فحاصل خبرتي الاعداد المندرجة  
 هو خبرتي الوحدات العشرة فيها كما حرمناه سابقا **قول** لم يرد تركب العدد  
 من الاعداد التي تحتها لا ينافي في هذا جواب آخر من الاخراض فذكر  
 بان بناء الاستدلال ليس على تركب العدد بل بناء على تركب المعدود  
 ومعلوم بالبيديته خبرتي موقوف لاثنين من موقوف التلثة ولذا  
 ان شبه ايضا بان الاول ليس خارج التلثة ولا حيزه فيكون خبرتي  
 اذا نسبت بين التلثين منحصرة في هذه التلثة فاذا انتقلت التلثة  
 ثبت الباقية كخبرتيه لا محالة حتى فان جواب بعدم منافاة عدم تركب  
 العدد لتركب المعدود لا ينافي فان المقترض لم يدع المنافاة حتى  
 يجاب بنفيها بل منع تركب العدد وبناء على ما فهم من ان الاستدلال ينبغي  
 على تركبه ولا منع من ان يمنع تركب المعدود ايضا الا ان في الشارة

فتنه

اشارة الا ان استدلال المذكور على تقدير كونه تاما لا يفيد الا عند تركب  
 العدد ولا يفيد عدم تركب المعدود وفيه الا ما ذكر في الاستدلال جاري في  
 المعدود ايضا فلا يجاب الا بان هذا مصادم للبيديتي فيكون منقوضا  
 او تقارض بما ذكر في المقام التبيين فتبين انه لا يجاب ان يدعى الاستدلال  
 في عدم اعتبار الصورة في المعدود ولكن فيه ما فيه او يكون متفطنا بما  
 سيجي للاستدلال في الصورة النورية معتبرة في العدد من ان الوحدة ليست  
 من مقوله الكم فلو كانت العشرة مثلا نفس الوحدات وقد تقرر ان الكم  
 يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على المتعدد ومنها فيكون الواحد  
 ايضا وحدة واذا صدقت الوحدة عليها لا يكون العدد لكونه كاصا واما  
 عليها فصدق العدد فيقتضي ان يكون مع الوحدات شئ اخر حتى لا يصدق  
 عليها الوحدة وهو الصورة النورية فيتم الدليل في العدد واما في المعدود  
 فليس فيه ما يقتضي اعتبار غير نفسه معروض المعدود فاشارة بقوله لم يرد  
 التركيب المعدود في عدم جريان الدليل المذكور في المعدود وهم اعلم ان  
 الفاضل العالم المحقق في رد ما سجد لا محقق به اقول وانت خبرني  
 لا منافات بين صدق الوحدة على الوحدات وبين صدق الكم عليها اذ  
 صدق الوحدة انا هو تقدير الكثرة احيانا واحدا كثرته على ما تحققت  
 في جوابي على شرح التجريد وظاهر ان صدق الوحدة عليها بهذا القيد  
 لا ينافي صدق الكم عليها وكونها عددا بل تحققت كما لا يخفى انما المنذور لما  
 كونها واحدا قيد الوحدة وليس كذلك انتهى اجاب سجاد محقق بوجهه بما



تقرر من ان صدق المقيد يتلزم صدق المطلق ونقل عبارة جواسية  
شرح التجريد وحق موافق امره من اراد التفصيل فليرجع الى التمهيد  
فاننا علم بديهية ان زيدا وعمر والحق يعني ان حصرية المعدود المعروض للعدد  
الاقل من المعدود المعروض للعدد الاكثر بديهية وادعى مثل هذه البديهية في  
نفس العدد سابقا بقوله ومن السبيل ان واحد في وقوله فان مجموع زيد  
وعمر خارج منبذ الحكم البديهي او دليل الحكم لبديهية لو كان الحكم البديهي  
نظرا ولم يتوجه بمثل نفس العدد فكان التقي به ثم لا تغفل عما في هذه  
العبارة فان بعد الحكم بالمغايرة بين مجموعين لا حاجة الى قوله ولا يمتنع  
فالعبرة اللاحقة ان في معروض لهيئة الاجتماعية الاستنباط خارجا  
عن معروض الله الاجتماعية الثلاثية ولا يمتنع كما لا يخفى فيكون دخلا  
وجزا منه لان النسبة منجزة في الثلاثة فاذا اتفت النسبان ثبتت  
الباقية او في المغايرة اما خارجا او داخل فاما اتفت الاول ثبتت  
الثاني لا تذهب عليك ان دعوى بديهية خيرية العدد والاقل من الكثرة  
اذا لم يكن الصورة النوعية معتبرة في العدد وسمووية مقبولة واما  
اذا كانت معتبرة فلا فائدة لا بعد من التلزم كون الوجودتين مع الصورة  
النوعية خارجة عن الوجودات الثلاثة معا فان الخارج لا يجب ان  
يكون خارجا لجميع اجزائه والداخل فيه يجب ان يكون داخل لجميع اجزائه  
فلا بد ان يكون قوله ومن السبيل ان واحد في منظور فيه اذا ادعى  
خيرية مطلقا واما اوحيها على تقدير عدم اعتبار الصورة فهي سمووية مقبولة

تتبع  
دل  
يشني

مقبول كما حرمناه والظاهر هو هذا الوقوع في رتبة قول والعجب والظان بتمهيد  
للتعجب يمكن ان يبق لا حاجة للمثدل ان يعتبر الصورة فانه كيف يحصل  
الترتب في ملحوظ الصورة وان لم يصح عليه اطلاق اسم العدد وقسم عليه  
حال المعدود **قوله** وعاد ذلك سعي ما اختاره في اي كون الاقل جزوا من  
الاكثر يشني بما اختاره بعض المحققين اي لمحقق الطوسي علم ان الحكم اوحيها  
ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد وهو المسمى بالمركب على بطلانه بان  
المم الاول الصادر فقط غير المبدأ على ما ذكرتم لكونه واحدا حقيقيا لا  
يصدر عنه الا الواحد وهو الكثرة وهو لكونه واحدا لا يصدر عنه  
الا الواحد وبهذا فيلزم ان يكون جميع الكميات الموجودة سلسلة واحدة  
فلزم منه ان يكون بين كل موجودين فرضا عليه بان يكون احدهما  
علية للاخر ملا واسطة او بواسطه وليس كذلك كما لا يخفى واجيب عنه  
بان في المم الاول مع وحدته حتما واعتبارات كالوجود والوجوب بالغير  
والامكان بالذات والوجوب بالغير فله بحسب جهات الكثرة فيصدر عنه بحسب  
كل جهة واعتبار اخر فيكون مصدر الكثرة فيشعب منه شعب وعرض  
عليه الامام بان الكثرة بهذا الاعتبار لو كانت لصدور الكثرة عن  
الواحد فليكن في الواجب ايضا اذله سبحانه اعتبارات واضافات  
فلم لا يجوز ذلك في الواجب ولم يقولوا ان الامور الكثرية صلت  
عنه بهذه الاعتبارات حتى قالوا انه لم يصدر عنه الا الواحد وجعلوا  
بعض المعلولات واسطة في صدور البعض الاخر فاختار المحقق



الطوى في مذهب الفلاسفة استناد المعلولات المتكثرة الى الموجود  
 دون الامور الاعتبارية العقلية لتلايد ما اورد الامام فقال  
 ان مصدر عن اوجده ب وحق ب ووجد وحق عن مجموع ا ب ح و  
 قد مستند الى مجموع الذي موجود في ذاته ضمن هذا المجموع ثلثة  
 موجودات من الشائيات اذ كل من الشائيات ليس عينها ولا خارجا  
 عن المجموع فيكون لا محالة داخل فيه وجزءا منه فيكون موجودا معه  
 فيستند الكل منها موجود فلهذا المعلولات الاربع مستندة الى  
 هذه الموجودات الاربع واقعة في مرتبة واحدة اذ هم مجموع مفعول  
 الشائيات الذين يكونون مشتركا بينهم وقتها وزمان واحد  
 في مرتبة واحدة اذ جزاء الاخر الذي هو مشترك بين علمها ومما  
 لها ولما كان الشائيات للبلدة سابقا بالزمان علمها وعلى المجموع  
 اذ لم يكن ب فاعلا متجمعا للشرائط بالنبذة الى ح فيكون معلولا سابقا  
 على هذه المعلولات بالزمان الا انه جامع معهما واما اذا كان ب  
 فاعلا متجمعا للشرائط بالنبذة اليه فيكون المعلولات باجموعها معا  
 لا يخفى فصح القول بوقوعها في مرتبة واحدة على اى حال والا ففصلنا  
 الشار بقوله حتى يحصل معلولات متكثرة في مرتبة واحدة فصح حال  
 الاربع على التمثيل التلث فان في الاربع شائيات واثباتات واثبات  
 حال فصح فضاها فنيشعب ثعب كيرة فاكفى للبحث بالبلد والاحوال  
 ففعلك بالتفصيل وجمع المراتب والاحوال **قوله** وعليه ينبغي البرهان

البرهان مشهور بحاصله اى حاصله البرهان ان ينبغي على كون  
 الاقل جزءا من الاكثر اذا ادعى فيه ان عليه مجموع ليست جزءا فثباتا  
 عليه لجزء لم يتف احتمالا عليه الاقل لكونه جزءا لا يثبت ان  
 المستدل كيف يخرج من مجرد نفي عليه النفس والجزء وانبات عليه الخارج  
 يثبت الواجب اذ الاقل الذي هو ما فوق المم الاخر ليس له ولا جزاء  
 على هذا الفرض او المفروض ان الجزء هو الاجزاء ليس الا فيتم ان يكون  
 هو عليه فيكون قوله الخارج هو الواجب ممنوع فعلم ان المستدل حكم  
 بجزئية الاقل من الاكثر فادرج انتفاء عليه الاقل فانتفاء عليه  
 الجزء حتى حكم بعد لزوم كون العلة خارجة ان الخارج هو الواجب  
 فظهر ان هذا البرهان يستنى على جزئية الاقل من الاكثر فصح تعريفه  
 بقوله فعلم ان المتعدد والاقل جزء من المتعدد **قوله** **س**  
 والاول والثاني باطلان على ما بين في موضعه قال الله في رسالته  
 لا يثبت الواجب والاول بطرقة وجوب تقدم العلة على المعلول  
 واستناع تقدم الشيء على نفسه والثاني باطل لان على الكل كيب  
 ان يكون علة لكل جزء لان كل ممكن محتاج الى علة فلو لم يكن مجموع  
 علة لكل جزء لكان بعض الاجزاء معلولا بغير اخرى فلا يكون مانعا  
 عنه المجموع ووجه علة له بل لبعضه فقط واذا كان علة لكل جزء فيكون  
 ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله واذا بطل القسم الاول ان يثبت  
 الثالث انتهى لبيان ذلك ولذا الكلام تفصيل فمن اراد ان



بطلع فعليه ان يرجع الى رسالة اثبات الواجب واليه اشار بقوله على ما  
 في بعض رسائلنا **هـ** وما يتوهم من ان ليس هناك الا الاحاد وهم في  
 حاصل ما توهم ان المجموع من الاحاد ليس موجودا خارجا جينا فالمقصود  
 منه اما منع كون مجموع السلسلة محتاجا الى اعلة بان الموجود ليس الا  
 الاحاد وكل واحد منها قد وجدت علته في السلسلة وليس موجودا  
 وراءها حتى يطلب له علة فيكون قد جازى في دليل اثبات الواجب واما  
 منع ترتيب المجموعات التي كانت في كلام الله في ابطال الامور الغير  
 المتشابهة الغير المرتبة بان المجموعات ليست موجودة حتى يبق انما مرتبة فيكون  
 ايراد على الله بان ما ذكرته من الدليل في ابطال الامور الغير المتشابهة  
 لا يتم اشار الى الاول الاستدلال بمحقق الحاصل في كل وجهه هو  
 موليها ولا مانع من ان يكون الشارة اليها كما لا يخفى ووجه الرد  
 ان بديهة العقل جازمة بوجود موجود ثالث عند وجود الموجودين  
 فان زيدا وعمرا اذا وجدوا يكون مجموعهما اياهم موجودا ضرورة **ب**  
 وجود الكل عند وجود جميع اجزائه فينتفع القدر في دليل اثبات  
 الواجب والامر اذ على الله انهم هم هذا بمرئيه ضرورة **ب**  
 صدر بان المقدمة الضرورية القابلة لضرورة وجود الكل عند  
 وجود جميع اجزائه تقتضي وجود امور غير متشابهة مترتبة عند وجود  
 الاثنين بان الاثنين اذا استلزاما ثالثا هو مجموع الاثنين **د**  
 فيكون ثلثة موجودات فيستلزم الثالث رابعا وهو مجموع الثلثة

المذكورة

الثلثة فيكون اربع موجودات فيستلزم خامسا وهو مجموع الاربعة وهكذا  
 لا لا يتناهي فاجاب عنها استناد الاستدلال وهو العلامة الشريفة بان  
 وجود الامر الرابع الذي هو مفروض الية لثلثة امر اعتباري محض لا  
 تحقق له في الخارج اصلا لانه حصل من اعتبار كل واحد من الاحاد **الاثنتين**  
 فيه مرتين مرة بالانفراد ومرة في ضمن الاثنين وعندئذ هم ان المقدم  
 الحاصل من اعتبار امر فيه مكرر يكون اعتباريا محضا انتهى وتوقف  
 استلزامه تحقيق فيه بان لا وجه يكون الرابع اعتباريا بعد كون كل واحد  
 من اجزائه موجودا حقيقيا مغايرا للآخر مغايرة حقيقة تقور  
 ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه وان انتفاءه لا يكون  
 الا بانتفاء جزء من اجزائه هذا حاصل كلام الاستدلال فيكون ان  
 يتوقف فيه بان مخلص جواب الاستدلال قدس هو سره لتخصيص المقدمة  
 الضرورية المذكورة بما لم يكن فيه اعتبارا جزئيا لان ما كان بجزئية  
 مكررا فهو اعتباري البتة وصاحب البديهة لا اعتقده عمومها **ب**  
 فالتخصيص يقتضي كون جوابه لا يخفى ان المحقق في الخلق ايضا توقفه كقول  
 الاستاذ في حيث قال اقول انما يخبرنا فيه فان القول بوجود الامر الرابع  
 في الخارج ليس باعتبار انه كذلك في الواقع بل باعتبار انه لازم مما ذكر من  
 ضرورة وجود الكل عند وجود جميع اجزائه ومن كون وجود الاثنين  
 مستلزما لوجود مفروض الثلثة واما ان كون الامر الرابع اعتباريا  
 محضا في الخارج لا يقتضي في لزوم كونه موجودا فيه لما ذكرنا فالحق في



لجواب ان مخصص الحسنة في المقدم الضرورية القابلة لجواب  
 وجود الكل عند وجود جميع حسنة بالاجزاء المتساوية التي يكون انفكاك المتساوية  
 كل منها مما سواه في الذهن فكل حسنة الرابح ليست من هذا  
 القبيل ضرورة امتناع تصور الكل منفكاً عن حسنة انتهى لا ينبغي عليك  
 ما حزن ان كلام سناذ الاستاذ ان مخصص بل يمكن ان يرجع الى  
 ذكره بل يجب ان يرجع ذكره الى اناذ الاستاذ ولو لان ما افاد  
 تخصيص بالمقدمة الضرورية المتساوية للمقدمة المذكورة واما انما ذكره  
 فمخصص دعاء لان كون الحسنة بالمال التي ذكرها بالكون سببا  
 لتفاوت الحكم اولاً من اجل عدمها بحكم المقدمة القابلة للضرورة كما لا يخفى  
 فكل وجه للحكم بطلان كلام سناذ الاستاذ ووجه بحجة كلامه ان  
 السببية ان يقول لو كان وجود الكل واجبا ضروريا عند وجود جميع  
 حسنة لزم ان يوجد موجود رابع كالتالي بوجود حقيقي عند وجود  
 الاثنين مع كون بعض حسنة الرابح مقبلة امرتين وقد تقرر ان  
 كل مركب كان بعض حسنة مقبلة امرتين فهو امر اعتباري واما  
 تخصيص لمقدمة المذكورة كما خصص الاستاذ الاستاذ فهو تخصيص  
 العقلي بما ينفذ وليس من ادب اصحاب المعقول بل هو من طرق  
 ارباب المنقول كما افهمنا من كنه وجودهم فليعمل عليه فلا يخفى  
 الاستاذ وحقائق الماتق لا يخفى ان لم يلحق ان يزل المتماثل عن المقدمة  
 الضرورية المذكورة والمقدمة التي ليس بها مخصص سناذ الاستاذ اياها

وتفكر

فنتقن

اياها مقدمتان معقولتان لا يستلزم ان يتجاوز بينهما وتخصيص احدهما  
 بالآخرى ترجيحاً بامر حج فكل مخصص ان يبين وجه الترجيح وهذا العلم  
 متساوي المقام وليس من جانب صاحب السببية او هو لا يقول ان المقدمة  
 المذكورة حجة لا يتجاوز عنها فانه البطلان بل هو من السببية فمتماثل وتذكر ولا  
 تعجز وتكفر اعلم ان الموجود والواقع اذا كان مركباً من الموجودات  
 الثلاثة فيكون الموجودات الثلاثة حسنة اولية فوجب ان يتخلل  
 المركب اليها اولاً فيدغم ان يكون كل من السببيين الذين دخل  
 في الموجود الثالث الذي هو الانسان جزءاً اولياً واما انما متساوية  
 الى الموجود الرابع ودخل وخارجاً بالنسبة الى الموجود الثالث واجتماع  
 الاولية والثانوية والدخول والخروج لا يجوز ان يكون حقيقياً فوجب  
 ان يكون اعتبارياً فظهر من هذا ان الموجود الذي هو الرابح الحقيقي  
 من المركب لم يكن الا الموجود الثالث وكان الموجود الرابع اعتبارياً  
 مخصصاً فنتقن ما افاده سناذ الاستاذ وروح التدرج والاعتبار  
 السببية فنتقن ولا سببية ففما ذكرت من الامور الغير المتساوية  
 سواء كانت مرتبة اولاً باطلاً يلزم ان يكون معلوماً بالذات متساوية  
 اي بحسب الصورة العلمية بناءً على هذا الامر او على توهم كون علم التماثل  
 سبباً للحصول الصورة من الاشياء فيه سبحانه وكونه معلوماً بالذات  
 العلمية غير متساوية فهذا الامر او بحسب الصورة العلمية والامر او بالذات  
 بحسب نفس المعلومات والادوات تقضي بالبرهان به اي وان لم يكن



الصورة العلمية متناهية انتقض برهان التطبيق لعدم تباين هذه  
 الصورة بجران البرهان فيها وخلف الحكم عندنا فان جريان البرهان  
 لا اختصاص له بالامور الموجودة في الخارج قلت لو كان علم الوجوب  
 بذات اوجاب يمنع كون علم الله يحصل الصورة كان الامر كذلك كما  
 ذكرت اشارة الى عدم كون اي يلزم كون المعلومات بحسب الصورة العلمية  
 متناهية والا لمعص البرهان به فتكون اشارة الى المعلوم وقوله  
 كما ذكرت اشارة الى وجهيه ولو ان كفي باجدهما كفي كما لا يخفى وذلك  
 ذهب الفلاسفة الى كون علمهم واحدا بسيطا ذهب الفلاسفة  
 الى ان علمهم علم اجمالي وليس في ذلك اشارة الى عدم انتقاض البرهان  
 حتى يكون مؤداه ان الفلاسفة ذهبوا الى ان علمهم علم اجمالي  
 ينتقض البرهان فان لم ان يدفوا الى انتقاض يمنع كون  
 العلمية مرتبة كالنفس الناطقة وان كانت المعلومات مرتبة  
 فان الترتيب الخارجي لا يستلزم الترتيب العلمي نعم اذا كان محال  
 الصور كالمرة المتعاقبة للامور المرتبة الخارجية كانت الصور مرتبة  
 مرتبة وما نحن فيه ليس كذلك كما لا يخفى وذهب بعضهم الى ان  
 علمهم بالاشياء الغير المتناهية كان هذا البعض ذهب الى ان العلم  
 يكون بالاشياء والصور العلمية للامور الغير المتناهية يكون  
 غير متناهية وقال بمتساع الامور الغير المتناهية مطلقا فبنا على ذلك  
 استخلص من الانتقاض بعدم العلم فان قيل فيلزم حمل عليه نعم

كون

من ذلك علوا كبيرا يمكن ان يبق لعل هذا القابل لقوله ان متساع تعلق  
 العلم بالامور الغير المتناهية فعدم تعلق العلم بشيء لعدم قابلية العلم  
 كما في القدرة بان عدم تعلق القدرة بالمتساع الدائم لعدم قابلية  
 ليس نقضا وعجرا فان قلت معلومة العلم غير متناهية لان  
 علمه محيط بالوجودات والمعلومات المتسعة والممكنة الغير المتناهية  
 حاصل ان ذوات المعلومات غير متناهية فيجري التطبيق فيها فيلزم  
 ان يكون متناهية مع انها غير متناهية فيستقض البرهان به وحال  
 لجواب ان جريان البرهان فيها لا يتصور الا باعتبار  
 بينما او لما اذا المعدوم المرفق غير قابل للتطبيق ضرورة وقد عرفت  
 حال وجود العلم بان المعلومات ليست في حيز العلم متعدي فلا  
 يتصور بحسب التطبيق ولا حاجة اليه واما الوجود العيني لها فغير تقدير  
 كون العالم حادثا كما يكون لها بداية فلا يتصور لها اللانهاية بل  
 الا الماضي واما بالنظر الى الاستقبال فلا يبلغ مبلغ اللانهاية اي لا  
 يدخل الامور الغير المتناهية تحت الوجود وان لم تقف عند حد فان  
 بحسب وجودها العيني وان امكن لكن لم يتخلص حكمها فانها بحسب متناهية  
 لم لا يخفى على من تأمل تحت السائل ان يكون العالم محي اجزاء حاد لا  
 يقتضي ان يكون زمان من الانهية اما ضيقه خالفا عن احوال  
 باسرها وان اقتضى ان يكون كل جزء من العلم مسوقا بعدم  
 فلا يقتضي احتمال التعاقب الغير المتناهية في المعلومات كما سبق من قبل



في الوجه الرابع فانظر اليه اللهم الا ان يقال ان المتكلمين يقولون باستحالة فاعلم  
انه لا مجال لهذا الاحتمال لانه لا بد من امتناع ان يكون له وجود في غير  
المتناهية جاذبة في زمان واحد فمجرد كون العالم جاذبا لا يقتضي ان يكون  
متناها في جانب الماضي الا من هذا ان يقال حدوث العالم على ان يدرك  
المتكلمين هو بان يصدق كان الصدق ولم يكن مع شيء وحدث العلم  
بهذه المعنى لا يحاط بالامور الغير المتعاقبة الغير المتناهية لانه ليس من  
الاصل لم اعلم ان الايز او باعتبار ذوات المعلومات اما بناء على  
ان المورد من ان جريان البرهان لا يقتضي الوجود مطلقا  
يجري باعتبار نفس ذواتها او علم ان الوجود يمتد او علم ان لا يمكن  
يفرق بين غير المتناهي بمعنى الامور الموجودة الغير المتناهية وبمعنى  
الموجودة التي لا تقع عند حد فظن ان التامس محيل كالدول مع علم  
بان المعلومات غير متناهية بالمعنى الثاني ولم يطلع على ان غير المتناهي  
في المعلومات بالمعنى الثاني بل ظن انه بالمعنى الاول الذي هو مرجع ما يجب  
اجاب بان الوجود في جريان البرهان لا يمتد ويزيد بين المحييين  
للغير المتناهي ويمكن ان يحاط اليه بعد قبول عدم لزوم الوجود في  
الجريان بان حكمه لم يتخلف عنه لان مقتضى البرهان ان لا يكون  
الامور الغير المتناهية موجودة والمعلومات الغير المتناهية باعتبار  
نفس ذواتها غير موجودة الا ان يقال ان ذوات المعلومات  
باعتبار امتيازها يجب العلم قابلية جريان البرهان فيلزم ان يكون

يكون ذوات المعلومات متناهية واللازم تخلف هذا الاعتبار اللهم  
الا ان يقال لعدم الامتياز يجب العلم سجي هذا زيادة في تحقيق ثم هذا  
وقد يجب ان يمتد عليها وهي ان يقال ان الامور التي لا تقع عند حد  
فرض وجودها يمكن ان يوجد منها فلا يخفى من ان يكون يجب متناها  
او غير متناه على الاول يلزم ان تقع تلك الامور عند بلوغها البنية التي  
ينتهي اليها على الثاني يلزم ان يكون الغير المتناهي واجب عند بانتهاء  
التامس ومنع لزوم ان يكون الغير المتناهي اذ لا يلزم من ان يكون الكل  
الا فردى ان يكون الكل مجموع **قول** التجاود الى القول بان يتعلق العلم  
بالجواهر انما يتحقق ذوات وجوده اعلم ان العلم عند المتكلمين اما  
نفس اضافية بين العالم والمعلوم او صفة ذات اضافية فكلما  
يقولوا بالوجود الذي يكون المصنوع حين عدمه معدوما صرفا  
سواء كان مستغنا او مكنا باقيا فيمكن العلم عدمه او خارجا عنه  
المعدوم العرفي لما لم يكن قابلا لان يكون مضافا للنسبة فالتعلق  
بين العالم وبينه سواء كان نفس العلم كما هو الظن من مذاهب  
قال انه اضافية او كان من صفات العلم كما هو الظن من مذاهب  
قال انه صفة ذات اضافية يكون محالا لا محالة فلا يكون صفة  
كما ثبتت بالنسبة الى المعلومات حال عدمها فيلزم منه عدم العلم  
بالنظر الى الجواهر في الارزاق انهم يتبعون علم التامس بالجواهر الغير  
المتناهية فيه هذا هو الاشكال الذي اورد عليهم بناء على انه



ويلزم من عدم العلم بالحوادث قبل حدوثها ان لا يكون صادرة عنه  
 سبحانه بالاختيار لان الصادر بالاختيار يجب ان يكون مسبوقا  
 بالعلم وقد تحقق مما علمنا ان الاشكال لا اختصاص له بالحوادث  
 بل يرد بالنظر الى المعنويات العرفية في عدم ازاله ابد اسواء كانت  
 ممكنة او ممكنة فالقول بحدوث التعلق حين وجود الحوادث لا يتصور  
 بالنسبة اليها مع انه لا ينفص بالقياس الى الحوادث ايضا كما ذكره  
 المحقق والاشكال بالحوادث الغير المتساوية ليس بناء على عدم تباين  
 الحوادث بل على كونها معدومات مرفقة كما عرفت اذ معنى عدم بناء  
 تباين الحوادث انها لا تقف عند حد وقد عرفت في الحاشية السابقة  
 ان مجموع تلك الامور التي لا تقف عند حد على تقدير وجوده غير  
 متناه ولم يلزم منه امكان الامور الغير المتساوية اذ لا يلزم من  
 امكان الكل الا فرادى امكان الكل مجموعا كما ان كل من المتضا  
 يفين وامتناع المركبين النقيضين فلذا المجموع ممكن لكنه  
 معلوم كسائر المستغاث فوجب اعتباره العلم امر وجد انه لا تقف فيه  
 وباعتبار العين لا وجود له حتى يجرى فيه البرهان كما سبق منه  
 في جواب انتقاض البرهان بمعلومات السجانية فلم يبق فيه الاشكال  
 الا باعتبار كونه معدوما مرفقا فاذا استخلص بعضهم غرض البيان  
 ذهب الى بقاء المعدومات الغير المتساوية منفكة عن الوجود وفيه  
 ان هذا المجموع ممكن كما عرفت والقول بالثبوت المنفك عن الوجود

عدم كونهما  
 فتم

الوجود في المتن مخالف لاجماع العقلاء كما هو المصرح في الكتب مع انه يرد عليه  
 ان الفرق بين الوجود والنبوت لا يرد على حبره بان البرهان لان  
 بناء على الكون في الاحيان سواء سمي الكون وجودا او نبوتا كما نقلت  
 المحقق في حاشيته في هذا المقام اعلم ان كلامه مستخلص على ما نقله الاستاذ وهو  
 لم ينعين في الاختصاص عن الكل المجموع او يجوز ان يكون مراده هو الاختصاص  
 عن الكل الا فرادى باعتبار عدم السبق فلا يرد عليه ما ذكرنا ولا يفتل  
 الاستاذ وهو يمكن ان يستخلص عنه بان الحوادث معلومة كسجانية في الازل  
 والعلم متعلق بها في الازل مع كونها فيما لا يزال لان علمه لم يذات سجانية  
 ليس ما ينافيه جميع الازمنة مع ما فيها وان كانت متعاقبة بنبوة  
 الحاضر له سجانية وليس بنبوة الكسجانية ماض ولا مستقبل بل الكل بالنسبة الى كونه  
 حاضر هذا ما يخفى للاستاذ والمحقق فاحصل كلامه ان نبوت العلم بالحوادث في  
 الازل مع كونه عدم اذ ليس له تعلق العلم بالنبوة والفرق لان النبوة  
 الاستقبالية والحادث معدومات جالية بالنسبة الى الوجودات جالية بالنسبة  
 الى كسجانية فكل ما يمكن ان يوجد ويقع وجوده في الازمنة الاستقبالية فهو  
 موجودا بالنسبة الى الكسجانية ولم يلزم منه القول بكون الامور الغير المتساوية  
 حاضرة ومعلومة كسجانية لكونها ممكنة بل البرهان واما ان الحوادث  
 لكونها غير متساوية بمعنى لا تقف عند حد من الحدود والاستقبالية والحدود  
 الاستقبالية ماله نظر الكسجانية فيلزم منه كون الامور المتساوية حاضرة  
 عنده يقال فيه ما قد قيل في جواب الشبهة التي اوردت بان جميع ما يمكن ان



بوجه من الامور التي لا تقف عند حد اما متناه او غير متناه على الاول يلزم  
 ان تقف عند حد وعلى الثاني يلزم امكان الغير المتناهي فاجيب باختصاص  
 التناهي بكونه بالزمان مستند بان امكان الكل الافرادي لا يستلزم  
 امكان الكل مجزئ الا ان يقي ان محدود الاستقبال اذا كانت حالة  
 حالية وهي غير متناهية ولم يكن خالية عن حاوثة فيلزم حضورها  
 الغير المتناهية لكن هذا الورود انما يرد على العالمين به وهم محققون  
 من الصوفية الصفة الزكية فسر المراسم والاسناد في  
 كلامه على كلامهم فان تم هذا فلا يفتقد اما في الترتيب  
 ما اوردوه الفاضل المحيي ان فيه اعتراف بوجود الامور الغير المتناهية من كان  
 وانما قلنا لو وردت الى ان المراد من عدم التوقف في حد محتمل ان  
 يكون عدم التوقف بانقضاء القدرت يعني ان المحاولات بالنظر الى الابد  
 لا تقضي بان يحصل الاجد لا يكون بعده حاوثة مقدور او مقدورة  
 لا يستعني الموجودية فتأمل فيه فانه يستلزم التعطيل ولنا لهذا الكلام  
 تفصيل في رسالتنا التي في تحقيق الزمان والمكان فمن اراد تحقيق  
 فليرجع اليها ثم لا يذهب عليك ان القول بنبوت العلم في الارزاق محقق  
 التعلق فيما لا يزال انما يصح على مذهب من قال انه صفة ذات ضافة  
 بان اراد بكونها ذات اضافة كونها كذلك وقت ما لا واما فلا يكون  
 الاضافة لازمة لما واما على مذهب من قال انه اضافة فلا يصح لان  
 التعلق لازم لما لا يخفى **قوله** وانت جدير بان العلم ما لم يتعلق في حاله

حاصله ان نبوت نفس العلم بدون اكتشاف الاشياء لا يقع لان  
 المعقد ان حاوثة الغير المتناهية منكشفة لتمام في الارزاق وحدها  
 بنيتها على اكتشافها لكونها صادرة عنه سبحانه بالاختيار **قوله** فما  
 ذكرناه مخلص عن ذلك اي فيما ذكرناه من جواز كون علم الكسب بجهان بسيط  
 اجماليا خاص عن لزوم كون التعلق بالمعوم الصرف يمكن ان يقي  
 العلم اجمالا كان مبدءا لاكتشاف بدون التعلق فلم لا يجوز  
 ان يكون العلم على ما ذكره كذلك وان كان لا بد من التعلق  
 لاكتشاف الاشياء فالتعلق على ما ذكر لا يكون الا بعدد ومصرف هو  
 محب بدلية الا ان يقي ان العلم اجمالا هو الصورة الكلية للكل كما اذا  
 ساء هذا التجار الكيفية من بعيد فحصل لنا صورة واحدة بسيطة اذا  
 فصلت حصل صورة كثيرة فالصورة الكلية علم تفصيلي تنتهي من  
 الصورة البسيطة الواحدة اجمالية فالمعلوم باعتبار حضوره في  
 ضمن الصورة اجمالية يكون طرفا لتعلق العلم فلا يكون التعلق  
 معدوما **قوله** في هذا العلم الواصل بالنظر الى المعلومات مطلقا كانت  
 كانت او مشتقة فالمعلومات سواء كانت موجودات او معدومة بالية  
 معلومتها الا باعتبار حضوره في ضمن هذه الصورة الواحدة اجمالية  
 فان قيل حضوره في ضمنها يقتضي ان المعلومات المتكثرة معلومة  
 بالفعل ليس كذلك في ليس هذا الا ما اوردته الشبهة فيقول فان قلت  
 العلم اجمالا وقد اجاب عنه بان العلم اجمالا كاشفا المتكثرة علم

الواجب



لها بالفعل واحال التحقيق في موضعه قال قتل لا يجد ان يكون  
 مراد من قال ان العلم صفة ذات اضافته هو هذه الصورة الاجمالية  
 ولاضافة عبارة عن التعلق الذي لها بالاشياء كخبرة فمضمنا  
 فكيف يكون هذا من خصوصياتها لو كما يدل على اوجاف خصوصية قوله  
 وفيما ذكرنا في بقا البعد ايضا في ان يكون مراد من منه ان فيكون  
 في بيان مرادهم فيكون ابراهه راجع الى القول بحدوث التعلق فكان  
 الله يقول ان القائل لم يفهم مرادهم فقال ما قال اور وعلية ورو  
 في شأنهم ان يقولوا يقدم العالم وحدث التعلق وهو التعلق <sup>ال</sup> التعلق  
 البسيط الذي الاقوله هو العلة للصورة التفصيلية في الخارج فيكون  
 الاضافة التحقيق الذي في محله يعني العلم الاجمالي هو التعلق البسيط وهو  
 على ما ذهب اليه الفلاسفة فافضا من المبادى العالية الى الازمان  
 السافلة والنفس تفصله فيكون هذا التعلق البسيط مبدءا للتفصيل  
 في الخارج فلو لم يكن علما بالنسبة الى الكثير لم يصح كونه مبدءا للتفصيل  
 الصور في الخارج كما لا يخفى على من تأمل حتى التامل حتى <sup>د</sup> <sup>د</sup> ذلك  
 ان نقول ان التعلق الاجمالي يعني انما نجد ان التعلق الاجمالي في  
 فينا مبدءا للصورة المفصلة فاذنا فلوم لم يكن هذا التعلق  
 علما لذات تلك الصور لم يتصور هذه المبادى <sup>د</sup> <sup>د</sup> وانما سبغا الكلام  
 في هذا المقام في هذا عذر منه فيقول الكلام في هذا لال الفلاسفة يقدم  
 العالم والجواب عنه بان حدوث العالم من اصول العقائد الدينية

فيتمك

الدينية حتى قالوا يتكفر من اكره فلا بد من الخوض في الدليل الذي ذكره البنايت  
 قدمه لتلايد من لا يثبت تقدمه <sup>د</sup> <sup>د</sup> ثم اقول كما ان البعد لمكانه متنا  
 مع ذلك في لما حقق ان التحقيق يستدل الالفاسفة مع اوجوبه بالذات  
 عليه فلم يبق مجال لبيل الى قدم العالم انظر الى استدلالهم ولكن لما جمل ان  
 ببيل اليه من كان عقله مستويا بالوهم فان مثل هذا السخف ان يقول ان  
 نقطع بان من اليوم الى الازل زمان ممتد من غير ان ينتهي الى حد  
 لا يعني بالقديم الا ما لا يكون له بداية فيلزم قدم الزمان ويلزم مع تقدم  
 العالم اذ معنى قدم العالم ان يكون شيئا من الكمالات غير مسبوقا  
 بالعدم فاراد الله ان يحجب عنه فاجاب بان هذا هو ولا اعتبار  
 بحكم الوهم فان مثل هذا الوهم واقع الامتداد والمكان مع امتداده  
 باتفاق العقلاء بالبراهين القطعية والافلاسفة منهم هذا حاصل قوله  
 كما ان البعد لمكانه الاقوله وقولهم انما يجزم <sup>د</sup> <sup>د</sup> انما يجزم في هذا المثل ان  
 اسارة الى جواب ما يمكن ان يتمسك به بقدم الزمان لكن هذا القوي  
 مما سبق لان السابق لم يكن الادعوى المبدئية في عدم تنامي الامتداد  
 الزمان وهذا القدر يحكم بقدم الزمان فاجاب بان هذا ابدية الوهم لا بد  
 العقل وقد تمكك بمقدرة اخرى وهي ان يجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان  
 الغير المتناهية على بعض بقية ان يكون للزمان كمتمد امر موجود ومنه  
 هذا الامر المتناهي الغير المتناهي لان هذا الجزم في الامر متناهي متناه  
 كما ان الخط الممتد من النقط الى الابد لا يمكن ان يشاهد لو لم يكن تلك النقط



الجلالة اذ هو على تقدير عدمها يكون معدوما صرفا كذلك لو لم يكن مرسوما  
 للامر الممتد الذي يجرم بتقدم بعض اجزاها على بعض لا يكون الجرم المذكور اذ  
 يكون معدوما صرفا والمعدوم الصرف غير قابل لهذا الجرم وذلك الامر الموجود  
 غير قابل هو الان السبيل الذي ارسم منه الزمان الممتد فيكون ذلك الامر  
 لا محالة قدما فاجاب بقوله ثم بان هذا ايضا بديهة الوهم لا بديهة العقل  
 فان جرم في الامتداد او كلف في كلفه ونساقته بان فيما ذكرته يكون الامر موجودا  
 راسما للامر الممتد لارسماله سهل كما وان لا يلتفت اليه لانه الاستعداد  
 في توصيف الوهم الخارج بالوجود لا يكون المصدر في اسم الفاعل تليق  
 ويؤيده ما وقع في بعض نسخ النسخ من اسم الفاعل بدل المصدر **فان** بل  
 كفي هذا ترق عن السابق لانه كما بطريق المنع فادعى ههنا كون هذين  
 الامتدادين اللذين يكونان غير متساويين وهما جذا متساويين في  
 نفس الامر لكن لم يذكر دليل امتناعهما الكفاي بما تقرر في محله اعلم ان  
 الضالفة ستدلو على قدم الزمان بان القبليته التي لا تتجمع معها  
 القبيل البعد من الاعراض الاوليه للزمان اي ثابت للزمان او  
 وبالذات وانما يعرض لغيره ما يوافي بالعرض اي لكونه مقارنا للزمان  
 التقدم الذي هو صفة للزمان لا مقارنته بمنا سببه المقارنته كنبته  
 حركة السفينة الى الجالس بها وبينوه بان اذ اقلت زيدا متقدما على عمرو و  
 النجوم من التقدم يقال لم قلت ان زيدا متقدما على عمرو وهذا اليوم من التقدم  
 فاذا قلت لانه كان مع الجارية الفلانية وعمره كان مع الجارية الاخرى

الاخرى وكانت تلك الجارية متقدمة على هذه يقال فيه ان لم قلت ان تلك الجارية  
 متقدمة على هذه فاذا قلت لانه كانت تلك الجارية مع عمر وكانت هذه الجارية  
 اليوم مع عمر متقدمة على اليوم انقطع السؤال فظهر ان القبليته البعدية  
 بالمعنى المذكور من الاعراض الاوليه للزمان اعلم ان السبيل سبيل عما  
 يقضي تقدم زيد على عمرو من ان يكون له واسطة في العوض او لا فلو  
 اجاب المجيب بما يستلزم انصافه به حقيقة سواء كانت ذلك الانصاف لانه  
 او لا كفي في جوابه ولو اجاب بان انصافه ببعض مقارنته للتصنيف به حقيقة  
 فيكون ذلك الانصاف انصافا له واسطة في العوض يكون وافيها انما الجواب  
 فلما اختار انما علم ان انصافه ليس الا بان يكون له واسطة في العوض  
 وكونه بهذه الحقيقة مركزا في الطباع فلما وصلت النوبة الى الزمان فانقطع  
 السؤال بالبدية بديه ما هو واسطة في العوض التقدم للزمان وجلد انصافا  
 او ظهور انصافه به حقيقة من غير واسطة في العوض سواء كانت انصافا  
 ذاته او امر اخر جليا او خفيا وانما الاول معلوم فتعين الثاني ومعلوم ان  
 ان هذا الانصاف لذاته الزمان فيكون هذا النجم من التقدم عرضا ثانيا  
 للزمان ويكون ذاته مقتضية ان يكون عرضا اوليا لم يخفى انه لا يعرض  
 الا لاجزاء الزمان وعروضه غير بالواسطة الزمان واجزائه فاذا كان الزمان  
 جازما لم تقدم عدمه طوعا وجوده فلكون هذا التقدم عرضا اوليا للزمان  
 يلزم ان يكون عارضا للزمان فيلزم وجوده حين عدمه هذا خلقه هذا  
 الخلف انما لزم من حدوث الزمان فكان قد يؤول الى ان تثبت قدمه بان



القديم السابق للزمان لا يستلزم الوجود ولما كان محالاً فيكون الزمان لا  
محالاً قديماً أو لا ينعى بالقديم الا ما لا يكون له عدم سابق فيه احاصل الاستدلال  
فيكون ما قد قيل او قد يقال ان يكون ان يتوقف فيه بان هذا الدليل على  
تقديم تمامه لا يدل على ان كل ما تارة الزمان انصافه بهذا النحو من التقدم  
بواسطة الزمان ولا يدل على ان كل ما انصاف به فهو مقارن له وبوجه  
وهو جبهة الكلية لانها كمنفصلها والاصل ان هذا الدليل لا يقتضي كون  
هذا التقدم مختصاً للزمان فلا يلزم من انصاف عدم الزمان به وجود الزمان  
حين عدمه بل يمكن ان يتوقف في جبهة الكلية المذكورة انما بان  
انصاف اجزاء الزمان ما يتقدم فهو كذا لا ليس الا يكون السابق  
معد الاخر فالمتقدم اقتضت هذا التقدم للمناسبة الى المعدل والمعدل  
لا اختصاص لما لا اجزاء الزمان فان كان الزمان متناهياً لم  
قبله شيء كان ادعى ان كل ما هو غير الواجب فهو لا بد ان يكون متقدماً  
للمزمان واذا الرتبة المقارنة فعند انتفاءه يجب ان يتبقى فيلزم ان  
يكون قبل الزمان شيء متماثل فيه حق التماثل فانه لا يتفضل العقل من  
ان يكون موجود من الكمالات غير مقارن للزمان ويكون سبقه عليه  
بالذات كسبق عدم الزمان على وجوده لانه اجل انما قبله في الحقيقة  
الزمانية كما استفاد واستفاد ما عليه **فصل** في الاستدلال غير متناه لان قد فرض  
انه متناه فعدم كون الشيء قبله معناه عدم نفي الشيء لا عدم وصفه  
القبليته مع وجود نفسه قال الفاضل في هذا المقام اي قبلية زمانية

المحدد

زمانية لا لاجل ان الزمان غير متناه فلا يتصور كون الشيء قبله بل لاجل ان  
لا يكون ح قبله زمان يوجد القبلي فيه ويتقدم سبب وجوده فيه عليه انتهى  
فعلى ما حمله عليه يلزم ان لا يكون شيء سابقاً عليه السابق الزمان واما احتمال  
كون شيء سابقاً عليه السابق الزمان فيناقض فيجوز العقل كون شيء من الكمالات  
سابقاً على الزمان قديماً فلا يناسب بما نحن بصدد وهو حدوث العالم  
الا ان يتوقف مقصده ان حدوث العالم قد ثبت بالحديث الصحيح  
وهو قول عليه السلام كان المدوم كمن معه شيء ففان العقل المطلوب  
بالوهم يميل الى قدمه لما توهم من عدم تنامي الزمان وقد قلنا انه واهم  
فلم يتبق مانع بهذا الوهم ليميل فبين ان الزمان اذا كان حادثاً لم  
يسبق عليه شيء بالزمان فتأمل بعد فانه يصير الكلام ح قليل الجدي كمال  
ينبغي **فصل** كما ان ليس فوق المحدود في المراتب بالحد هو الفلك الاعظم  
محيط لان حدود الجهات الست انتهت اليه وانما يخرج عن ذلك شيء محض  
فعدم كون الشيء فوقه بمعنى انتفاء الشيء ونفسه لاجل كون الفوق نصفاً  
محضاً لا لاجل كون المكان لا متناهياً للربوب لو فرض وجود شخص في حق  
الفلك الاعظم متصلاً بالسطح المحيطة به لا الفوق فلا يخفى من ان يكون هذا  
خارجاً او لا فليكن الاول يلزم وجود الفضا الذي هو الامتداد المحيطة  
وعلى التمسك يلزم وجود شيء مانع من الخروج فليكن اي حال لا يكون فوقه نصفاً  
لانا نقول تحت رتبة عدم الخروج لكون الفوق نصفاً محضاً لا لوجود شيء  
مانع **فصل** فالقديم متقدم على الزمان في معناه على ما حواه ان كل ما هو



سيجزى لما كان لازما ان يكون مقارنا للزمان لا يكون سابقا ومتقدما  
 عليه واما هو سبحانه لكونه متعاليا عنه متقدما عليه للزمان بل هو  
**ولا** لا بعد ان يسمى تقدما واثباتا كان لم يجد احد منهم بهذه التسمية  
**ولا** كما ذكره المتكلمون اي هم ذكر دوى الاقسام الخمس للتقدم فسموا  
 تقدما واثباتا وهو التقدم الذي لا جامع له المتقدم والمتأخر وكان  
 التقدم والتأخر مستنديين لذات المتقدم والمتأخر كتحقق اثر  
 الزمان بعضها على بعض واما اذا كان هذا النوع من التقدم مستندا  
 الى الزمان كالتقدم الزمانيات بعضها على بعض فسموه تقدما زمانيا  
 والافلاسفة يقولون ان هذا النوع من التقدم هو التقدم الزماني لكن  
 بين اجزاء الزمان بالذات وفي غير بالعرض والمتكلمون يسمون تقدم  
 غير ما بهذا النوع من التقدم بالعرض والتقدم الذاتي الذي يقولون  
 داخل في التقدم الزماني عايناه في الفلاسفة فاقسام التقدم عند المتكلمين  
 ستة احدها الذاتية والثاني الزماني كما عرفت والثالث التقدم بالية  
 وهو تقدم العلة التامة على المصم والرابع التقدم بالبطع وهو تقدم  
 العلة الناقصة على الخامسة التقدم بالترقي وهو تقدم العالم على  
 الجاهل والسادس التقدم بالرتبة وبقية التقدم الوضعي اي هو التقدم  
 الذي يكون بين الاشياء المرتبة بالترتيب والحس والعقل واما عند الحكماء  
 فاقسام التقدم خمس لكن القسمين الاولين عندهم قسما واحدا  
 قوله على ان العالم قابل للفناء اي جميع السلف على ان العالم جميع اجزائه  
 فالاصح دل

وسبب تقدم

مبني فناء العالم

اجزاء قابل للفناء اي يقبل العدم الطاري اعلم ان القبول ما عبادته  
 عدم الالباب فوالا لمكان الذاتية او عين التمييز فوالا لمكان الاستعداد  
 ويحتمل ان يكون المراد ان لا يلزم من وقوعه محال الذاتية ولا غيره  
 كالعقلاء فوالا لمكان النفس الامرية ويحتمل ايضا ان يكون المراد به  
 ان فناء العالم واقع كوقوع سائر ما وقع فوالا لمكان الوقوع والآخر  
 ليس مما اجمع عليه السلف كما افاده السامع بقوله واختلافه ووقوعه  
 فلا يمكن ان يحل عليه فقال بعضهم اي بعض السلف لكن الاجماع  
 اي قبول الفناء في وقوع الفناء لكن الاجماع في القبول منهم والآخر  
 خلافه في الوقوع اي منهم لقوله كل شيء بالكل الا ورايكم ان ذلك  
 الاستدلال على ان الكمال هو العدم الطاري وعلى ان القضية فضلية  
 وانظر ان يكون كذلك والنظر في حجة لوجوب حمل النصوص على الطوايف  
 ما لم يمنع مانع ويروى من فناء الجنة والنار واجزاء ابدان الانسان  
 لان معنى كلامهم في ان كل ممكن داخل تحت الوجود فيطر على العدم كما  
 فالبعث عندهم لابد ان يكون بالاجابة وبعد الاعداد فالحق فيهم  
 لا اختلافهم في وقوع الفناء اختلاف في طريق البعث والحشر بعد انقضاء الحشر  
 بحسب ما نحن قال بوقوع الفناء قال بن الحشر الحشر بالاجابة وبعد الاعداد  
 من قال بعد الفناء قال بانما يلحق بعد التفرق اعلم ان العالمين بالفناء  
 يقولون به بطريق الايجاب الكلي والمنكرين له ينكرون الكلية ويدعون  
 الايجاب الكلي لا السلب الكلي لظهور طرمان العدم في بعض الكلمات هو وجوده

لكن

دل  
الدلائل



كالمفردات فلا يتعين بند القدر حالهم في البحث الا ان يكون مصححهم  
 انهم قالوا بعدم فناء اجزاء الابدان وكان السبب اعلل ما ذهب اليه  
 الفريق الاول سكنت عن التفتي قال الامام حجة الاسلام في المقصود  
 من دين النقلين هو القدر في الاستدلال بهذه الآية بانها لا  
 عدما طاريا كما فهموا لم لا يخفى ان مقصود الامام لو كان بيان منظر  
 الشريعة في هذه الآية الكريمة لا يكون فادجاني الاستدلال لان  
 بناء على انظر كما اظهرناه والمعاداة الشارعية خارجة عن ملك الاستدلال  
 الاستدلال ببناء لا يتضح بالاستدلال انظر ابراهيم فيقول ان يكون مراد  
 من نقل كلام الامام بيان مذهب الصوفية الصوفية قد سره  
 في المكنات الممكن في جدواته ملك واما اي عند اهل الاسلام  
 وهم الذين بلغوا بمرتبة الغناء الملك الداعي لشارع التوحيد  
 وهو ان لا يستأجر غير الحق سبحانه بان يختفي المظهر في الظل ونحوه في  
 الكواكب عند طلوع الشمس فتمسك الحقيقة اذا طلعت تجتنب المكنات وما  
 هو الذي يسمونه بالغناء ولا بد للسالك منه وهو مرة كرامة الطيبة  
 بالجد والاجتهاد بان لا يخطر جانب النفي انقضاء الالهيته كلها باعتبار  
 المقصود يتوزع جانب الاثبات اثبات المقصود الحقيقي وهو المقصود في  
 فيه وهذه الامور يجب ان يكون صادرة عنه فمن حين الحضور  
 ليرتبط عليه السيرة ويكتشف طليعة النور لا يطرق التحلل المفضل الذي يعبرون  
 عنه الا كما قد سر السداد ابراهيم بالسوسية ويجب ان يدوم عليها

من الملك  
 ذوا

النقطة

عليها بحث ستفرق جميع اوقاته ونقضا المداياكم بتوفيق هذه السعادة  
 العظيم لم اعلم ان قوله في جدواته يكون مصروفا عن الظاهر بل في هذا  
 القول الشارة الى ان الاستدلال والافعال ليس الا مقتضى ذات الملك  
 فانظر ان مقصود الامام هذا الكلام ايضا هو التوحيد الوجودي كما هو  
 المقصود مما قاله في الشكوة الانوار كما سيذكره واما احتمال اراد  
 ان الممكن لا يحتاج في عدمه الى التميز فهو ايضا لا يجد عن طائفي طالا  
 بل ان في جدواته واما حمل الآية عليه فياخذ عنه ان شئنا كما لا يخفى على  
 المتأمل فيراد بالمشاهدة العينية انه ليس في الوجود الالهي  
 هذا الشارة الى التوحيد الوجودي والاعمال من الصوفية لرقنا المدا  
 من انوارهم خلتوا فيه وتبسم في هذه المسئلة الشيخ الكبير الكامل  
 قدوة العالمين بوحدة الوجود واسودة لقاير من بشروا الحق في كل  
 موجود امام العارفين قطب الموحدين محي الحق والملك والدين محمد  
 علي العروة المشددة بالشيخ ابن العربي قد سره وادخل الينابيع وبعثه  
 جرم غفر من الاخرة وشجونا لتبسم ورسايلهم كما لا يخفى على الناظر فيها  
 فقالوا الواجب هو الوجود والبحث اي الوجود مطلق العاري عن جميع القيود  
 والاعتبارات ولكل هو الوجود المتيقن واليقين فبته عقليته  
 لموجود ليس الا الوجود وقال العارفي الثاني المخذوم كما في قد سره المدا  
 السامي في المقدمات التي مهدى في شرح المقصود ليس حال ما يطلق  
 عليه السوي والغير كمال الامواج على البحر والخرافان صوب الاستدلال



فجر كما عند العقل من حيث انه عرض قائم بالماوراء اما من حيث الوجود  
 فغير كما عند العقل من حيث انه عرض قائم بالماوراء اما من حيث الوجود  
 وغفل من البحر الزخار الذي يمتد من حينه الى مساهده ومن طنه  
 الاطاهر هذه الامواج يقول بالامتنان بينهما ويثبت الغير والسؤال  
 نظر الى البحر وعرف انما امواجه والامواج لا يتحقق لها بانفسها قابل  
 بانها اعدام ظهرت بالوجود فليس عنده الا الحق سبحانه وما سواه عدم  
 انه موجود متحقق فوجوده خيال محض فالتحقق هو الحق سبحانه لا اخره قال  
 لجنب البعد ادى قد سر سره الا ان كان هناك عند سماعه حديث  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم كان المد ولم يكن موسى ولا غيره  
 المؤيد للدين الجندى حيث قال ان البحر على ما كان في قدم ان لحواد  
 امواج دائره لا يجنبك شكلها يتاكلها عن شكل فيها في سائر مو  
 جهات كبحر مستوي رايته في جمل مرآب راجب بوبون كره آج حباب  
 بالندوبه ووجع حباب آج بوبون بيسر الرنين روي من شيلو  
 في رايته جون استه بمرآب بوبون انتهى ثم لا يخفى عليك ان مثال  
 هذه الاحكام الطاهر او هم القاصرون الى ما يليق بحال الاكابر قد سر المد  
 اسرارهم حتى وقعوا في الامم المالك ولا تحالفه بين ما قالوا وبين ما ذهب  
 اليه المتكلمون من نحد وعزدهم من ان الامكنات مبدوده ولنا في حقيقه  
 كلام في رسالتنا الموسومة بالرساله المعصومه فابح اليها بل هو  
 بالكل ازل وابد اكانه سبحانه اشار اليه حيث قال بالكل ولم يقل يملك

قالوا

وتحقق

لا يجنبك

في

وهو بالكراميه الا انه لا يقبل في مقصودهم رفع الالحجاب الكلي لا السلب  
 الكلي ثم اشار الى مسئلة اخرى اي مسئلة لا تتعلق بالامتنان حدوث  
 العالم بخلاف مسئلة فناء العالم فانما هي مسئلة حدوث بمرآة مسئلة واحدة  
 والمراة بمعرفة هذا التصديق بوجوده ووجوبه في قالوا وجب على  
 المكلف النظر بتحصيل هذه التصديقات لان المكلف مكلف بها واما معرفة  
 الكنه فلا يكلف بتحصيلها لانها حال عاوي ولا يقع التكليف به بل قال  
 بعضهم محال ذاته كما سيذكره الله ومنهم من قال بامتنان غير ان  
 عدم الوقوع بغير عند المحققين حتى قال بعضهم ان عدم الوقوع للامتناع  
 الذاته ولم يطلع على دليل منهم على ذلك انما اشار الى الامتنان  
 في اصل كلامه ح انه اطلعت على عدم حصول معرفة الكنه غير دليل نقله كما  
 يقول والاحاديث الدالة على عدم الطلع على امتناعه غير دليل اصلها  
 ولا عقلا من القائلين بالامتناع سوى ما قال ارسطوفان من الفلاسفة  
 وهم يقولون بالامتناع وسوى ما يستدل به بان حقيقة تم ليست  
 بدلت له ويحتمل ان يكون السارة لعدم الوقوع وكان حاصل كلامه ان  
 المحققين وان قالوا بعدم الوقوع لكن لم يطلع على انهم ياي دليل يقولون  
 به انهم دليل على انهم نقلي سوى ما قال ارسطوفان فيكون المسائل وهو لا بد  
 على عدم الوقوع قطعا فاذا لم يكن دالا على عدم الوقوع فكيف يكون ذلك  
 على الامتناع وسوى ما يستدل على امتناعها بان حقيقة الدلتية  
 في وهو ايضا غير تام وح يكون مضمونه والاحاديث الدالة على عدم

بما







الثانية في هذه الرواية هو معرفة انه لا يعرف في المعرفة فيكون حاصله ما روي  
عن الصديق رضي الله عنه ان العجز عن الادراك **اول** وتصوره في الادراك  
تفكر في ذات الشيء الامر بالتفكر في الذات وهي الصفات وتلك التي  
هي المصنوعات المتحصلات من وجوده ووجوبه وصفاته الكمالية والاطلاع  
على حقائق العبودية لتمكن العبد في مقام العبودية والعبدية فمما  
فتح باب السعادت الدينية والدينية والدينية في التفكير في الذات لانه ضابط  
لا يسيل الى الوصول اليها نعم قال بعض الحكماء من حق الادراك المعرفة  
حقا شكارا كسر لثوبه ودام بازيجين به كاجا احييت باو برست و ام  
قال المحققون من الصوفية قدس الله سرهم لما كان في سجنه وبعث  
من حيث حقيقة زجج بخرته لا ائنة بينه وبين ما سواه كان  
فيه من هذا الوجه تضيق الوقت وطلبها لما لا يمكن تحصيله ولا يطغى الا  
بوجه حلي وهو ان وراء ما يتبين امر به ظهر كل متعين لذلك قال سبحانه  
لبسان الرحمة والارضاء ويخبركم الذين في الدار فوق بالعباد فمن اراد  
روفته اختار راحتهم وخذلهم غم السمع في طلب ما لا يحصل فان قيل  
لانني الادعي مكر فانه في الشخص لا يخرج بين التقيضين ولا تضيق  
السموات والارض و ليس المقدورية والامكان فلا يصح القول بعدم إمكان  
حصول الكثرة وانهم يلزم المناقاة بين النفي وبين قوله فان لم تقدر  
قدرة يقال بناء النفي على زعم الراعي وقوله لم يقدرها اطلاقا لا هو  
في نفس الامر وروى عنه ثم لا يخفى عليك ان الواجب جبان لما كان بهذا

النص

بهذا الاعتبار للتجوه عن التعينات غير متعلق الادراك ومعرفة غير  
عنه من هذا الوجه بوزاء الواو والطن كل باطن وغيب الخيب وله سجي  
باعتبار التعينات في مراتب التزللات ظهور ويكون بهذا الاعتبار  
متعلق الادراك وان لم يكن الادراك مدركا وشعورا به وهذا  
هو المسمى بالادراك البسيط بل هو ظهر من كل ظفان ظهور كل ظفان  
بالوجود وهو ظفان كما ان ظهور البصر بواسطة النور والملا بصر له  
والنور ظاهر بنفسه وان كان الكمال ظهوره قد يظن انه غير متعلق  
حتى ان قوما اكدوا كونه مرئيا والمحققون يقولون النور مرئ عند كونه  
النور مرئيا لكن لم يعلم كونه مرئيا ما دام كونه للنور مرئيا فاذا زال  
النور ولم يبق ما كان مرئيا مرئيا يعلم ان هناك كان شي مرئيا وكان  
المرئ بواسطة مرئيا سواء كان واسطة في الثبوت في العوض اذا  
عرفت هذا فنفس عليه نورا به يظهر النور ويدرك قال سبحانه النور السموات  
والارض فاعرف النور وادرك الظهور يهدي النور من ريشا  
فالا ادراك البسيط حاصل لكل مدرك والادراك المركب وهو ادراك  
هذا الادراك لا يحصل الا لمن خصه الله من عباده واصطفاه  
منهم وهو الاقل من الاقل اللهم جدو بصرنا ونور بصيرتنا وخلصنا  
عن كسواك بالاشتغال بهذا الادراك **الخ** عن درك الادراك  
ادراك قال في القاموس وخبره ان الدرك اقصى نعم الله كالجو  
فدرك الادراك عبارة عن اقصى مراتب الادراك وهو ادراك الكنه



فيكون حاصل الكلام وظاهراً ان ادراك الواجب بجانبة بعنوان انه  
لا سبيل الى ادراك كنهه وهو المعبر بالبحر عن درك الادراك عظيم كامل  
بناء على ان التنكير للتعظيم لا ياتي بخباب قدسه فكانه قال البحر عن  
الادراك ادراك الكنه ولا يجب ان يكون المراد من هذا الكلام  
الاخر ان البحر بالنسبة الى الذات العالية الصفات المتعالية فكانه انا  
هذه الحقيقة سيد الانبياء والرسل وسند الكل في الكل عليه من الصلوة  
اتمها ومن التسليمات اجمعها حيث صدر الاخر ان البحر بالنسبة  
المضاف الى سبجانه فكانه قال انت منزله من ان لا درك ولا  
مذكر التنزيه الذي يناسبك انما تقول انت منزله بالتنزيه الذي تنزه  
نفسك وبه تميز انت عن سواك ما عرفناك حتى معرفتك لتميذك بها  
وتنزهك عما لا يليق بخبرك فانت احق بمعرفتك وتنزهك وبعض  
النسخ وقع الادراك بدل الدرك في الاصل والتضمين يعني ادراك  
الادراك هو الادراك البالغ الى النهاية الكمال موافقاً للنسخة  
الاخرى كما في كمال الكمال ونهاية النهاية وامثال ذلك ويراد في  
مراتب المضاف اليه وهذا الطرز من الكلام لا فائدة الكمال في  
المجاورات الفارسية سبيل كما في مودود خوب بد بدو  
ذلك ما لا يخفى وليس المراد من ادراك الادراك هو العلم بالعلم  
وان صح بان البحر عن العلم بالعلم ليس الا سبب البحر عن اصل  
العلم لانه لا فائدة في هذا التعبير بعبارة لا يخفى البحر عن

عن سر الذات اشراك المقصود من ختم هذا الكلام الى الكلام الصديق رضي الله  
تقريب كلامه وتحقيق مراده بان الاعتراف بالبحر لا يتم الا من تصدق  
معرفته الذات فلا بد له من تقيته ما هو مستور وتختفي في الذات  
لمن تصدق معرفته كنه الانسان فانه لا بد له من ان يحجب عن المفوض  
المندرجة في حقيقته فلا جرم يحكم بالسار كنهه وبين خبره في  
امر وبما يتنازه عنه بما اخرجته هو الاشراك فالحاصل عند ليس الا  
بالاعتراف بالبحر واجب شرعاً اعلم ان النظر لاجل تحصيل المعرفة  
بالتفصيل عند كونه واجب اجماعاً منا ومن لمحتمله ولكن وقع الابه  
خلاف في طريق بقوت الوجوب عندنا ثبت شرعاً وعند المتكلمين  
حقاً كما سيذكره الله وما انفس المعرفة فواجبة اجماعاً من الله  
كذا ذكر في المواضع وتبرحه لم لا يخفى على المتأمل في التامل ان سبجانه  
اثبات وجود الواجب مثلاً بالشرع لا يستلزم سبجانه اثبات وجود  
النظر لتحصيل التصديق بوجود الواجب بالشرع لانه يلزم في الاول  
اثبات وجود الواجب لوجود الواجب متوقف على الشرع ط وجود الواجب  
ولم يلزم مثلاً ذلك في اثباته اذ بالشرع يثبت وجوب النظر والنظر  
يثبت الوجود لقوله فانظروا الى آيات الله وقول انظروا الى آيات  
بشيء ان سبجانه امر في بائتين الآيتين بالنظر وليس الصانع وضفاً  
والدليل هو الذي يمكن التوصل به صحيح النظر فيه لا العلم المطلوب  
جزي فالمراد بالنظر ما هو مودبه هو هذا النظر الصحيح والامر للوجوب كما



هو الظاهر المتبادر منه فتدل آيات على وجوب النظر في المعرفة  
لتحصيل معرفة وجود الصانع وصفاته الكمالية البتوتية والبليغة  
فان المصنوع دليل لوجود الصانع ووجوبه ايضا لئلا يتسلسل  
ويدل بانصافه على ان لصانته صفات كمالية كما قالوا به في محله  
ولقوله عليه السلام حين نزل ان في خلق السموات والارض للقرآن  
لمن لا يكافين لجيئة لم يفكر فيها صلح يعني ان النبي صلى الله عليه وسلم  
انما يقول ويل لمن لا يكافين ان مقام الواجب بجهالة من قوله ان  
في خلق السموات والارض الآله هو الامر بالنظر والفكر في السموات والارض  
والليل والنهار آيات من كل منها خلق الاخر فانها آيات وعلا  
يستدل بها على وجود الصانع وصفاته الكمالية فمن غفل عن هذا  
المقام وقراء هذه الآيات ولم يأتم بالامر المقص منها ويل له فلما اورد  
في ترك الامر المقص في هذه الآية علم انه لا يجاب فيعلم منه ان الامر  
بالنظر في الآيات السابقتين ايضا للواجب لكونها متصلة بغير تفريق  
من غير الفكر في الآيات بمضغ الآيات بين طرفي الغم شئ لا  
وسبقا بحالها ولا وعيد على ترك خيرا الواجب في اعلم ان  
من كون الامر للوجوب انه يترتب الثواب على فعل ما موبه و  
العقاب على تركه ومنه كون الامر للندب انه يترتب الثواب على  
الفعل من غير العقاب على الترك ومنه كونه للاباحية انه يفيد  
مضلا وتركا من غير ثواب وعقاب فهذا الواجب يتناول

ولم يأتم

التفكر

بين الذي كما لا يخفى فلا بد ان جاء به حديث من ترك سنة لم ينل  
ثوابا حتى فلا يكون الوعيد مخصوصا على ترك الواجب وعند المفسرين  
واجب عقلا ان اعلم ان معنى كون النظر في المعرفة واجب عقلا ان  
النظر مع قطع النظر عن ورود الشرع فيه واجب بحكم يكون من  
ان بالنظر متبادر من ترك يكون معاقبا للشرع الوارد فيه  
مظهر بحسبه الذي عبر عنه بالواجب فالوجوب بحسبه عبادة عن شئ  
واحد وان وقع في عباراتهم ان الوجوب من الامار المنة على  
الحسن لا مثبت له وعندنا ليس في جانب النظر امر يقتضي ذلك بل  
ثبت ذلك بالنظر للشرع فهو مثبت عندنا لا مظهر هذا الاختلاف في  
على اختلاف آخر وهو ان الحسنه والقبح بمنح سمحاق الفاعل امر  
او الذم عاجلا والثواب او العقاب اجلا عندنا بالشرع باليسر  
في جانب العقل شئ يقتضي ذلك بل بالشرع مثبت فيه ذلك وعند  
المفسرين الحسنه والقبح بالمعنى المذكور بالعقل بمنح انه في جانب العقل  
يقتضي ذلك فلو لم يرد الشرع في جهة ايضا يكون الحسنه والقبح  
فيها الا ان الامر الحسنه ببعضها بحكم للعقل ان يدرك حسنه  
وبعضها بحكم ليس للعقل يدركه بل انما يدرك الشرع وكذلك الامور  
التي هي في هذا السارد ليس هو بقوله وهو بمنح على قولهم بحسنه والقبح  
العقليين في لان شكر المنعم واجب عقلا في معنى ان شكر  
المنعم امر يكون فاعله متبادر ما تركه معاقبا بسبب ما في جانبه للعقل

بالوجوب



سبيل الى ادراكه والشكر واجب مطلقا انما غير مقيد وجوبه بقيد كالركعة  
فان وجوبها مقيد بحصول النصاب وعند انتفاء القيد لا يجب فلذا  
لا يجب على المكلف تحصيل النصاب واداء الركعة والواجب مطلقا للصلاة  
فانما واجبه على كل مكلف وان كان غير مستوفي فلذا يجب على المكلف  
يتوضأ ويصل وهو موقوف على معرفة المدة ومقدمة الواجب  
المطلق واجب لانه يقع ان الواجب مطلق اذا توقف على المقدور  
للمكلف فوجوبه به سواء كان شرعيا او عقليا يستلزم وجوبه به  
نحوه فالشكر الذي هو واجب عقليا يستلزم كون المعرفة واجبا عقليا  
ووجوبها قفرا على النظر يستلزم كون النظر واجبا عقليا وهو المطور كما  
لم يذكر هذه المقدمة اتفاقا بذكرها في الدليل الذي تقرر على من ذهب الى  
الساعة واذا عرفت هذا فاعلم ان فرض استدلال المعترض لنظر من وجوه  
احد باطلان كون الحسن والقبح عقليين كما اشار اليه قوله شيئا  
ابطال الاول بانها من كون الشرع واجبا مطلقا لا يجوز ان يكون واجبا  
مقيد الا بدله من دليل وثالثها انه لا يدل هذا الدليل على وجوب  
النظر للتصديق بوجوه ولا يدل على وجوبه بالنسبة الى الوجوب والصفاء  
الكالية البتوتة والسلبية اللهم الا ان يقي لهم لوروده بهذا  
المطلب فتأمل ويمكن اثباته على من ذهب الى الساعة في غيرمكن  
اثبات كون النظر واجبا شرعيا على من ذهب بان عبادة الله واجبة  
اي بالوجوب الشرعي مطلقا غير مقيد بقيد ومعرفة المعبود ومقدمة

لنقوم

من

مقدمة لما فيكون واجبة بالوجوب الشرعي مطلقا لان مقدمه الواجب  
مطلقا ما عدا في نحو الوجوب للواجب مطلقا وكذا الكلام في النظر بالنسبة الى  
المعرفة فيكون النظر واجبا شرعيا وهذا هو المقصود فان قيل ان المعترض  
لم لم يستدلوا امر المعرفة ابتداء بل جعلوا الشكر وسيلة مع ان ما قلنا  
في الشكر لو لم يتم في المعرفة ابتداء انهم وكذا في دليل الساعة لم لم يثبتوا  
المعرفة كما ابتداء بها في المواقف بل جعلوا العبادة وسيلة فلما لا يجحد  
ان يكون الشكر واجبا عقليا اظهر من ان يكون المعرفة واجبا  
عقليا عند المعترض ما جعلنا لذلك وان يكون العبادة واجبا شرعيا  
اظهر من ان يكون المعرفة كذلك عند الساعة وباعتنا لذلك اذا  
عرفت معنى كون النظر واجبا شرعيا عندنا وعقليا عند المعترض ان  
انهم انما اثبتوا مطلوبنا بالدليل الشرعي وبالدليل العقلي ايضا اثبتوا  
مطلوبهم بالدليل العقلي فقط فقد خففت ان الالتماس بالدليل العقلي  
لا يفر كون الوجوب شرعيا ولو اثبت بالفرض الوجوب العقلي بالدليل  
الشرعي لا يفر كونه عقليا لم لا يخفى ان معنى اثبات كون النظر واجبا  
شرعيا بالدليل الشرعي ان الشرع دار في النظر بان الشارع امر  
واما ان ذلك الامر مثبتا للحسن الذي هو الوجوب فيه فهو امر مقرر  
عندنا وان اكرمت المعترضه فقلوا انظر لانه مثبت ومضاه  
بالدليل العقلي ان الشرع وروى في الواجب مطلقا والنظر كونه مقصدا  
بل واسطة او بواسطه كون مورد الشرع ومعنى اثبات كون النظر



واجبا عقليا بالبرهان العقلي ان العقل لا يوجب العقاب اي بله  
 الصفة في شيء كشر المنعم والنظر لكونه مقدما له يكون مورد الحكم العقل  
 فان قلت قد ذهب بعض الأئمة في بناء هذا البرهان على ان المورد  
 فهم هذه المسئلة بهذا النظر في معرفة النعمة واجب اي كل ما صدق عليه  
 انه معرفة المدح في النظر على جميع المكلفين او في جملة قاصدين بطريق  
 المعارضه كان وجود الواجب بدلي على ما ذهب اليه الامام الثماني  
 الرازي لا فلا يجب فيه النظر اصلا فيصدق السلب بخبره وهو مقتضى  
 للايجاب الكلي الذي ادعاه المصنف فاجاب عنه التمسك بكونه بدليا  
 بالنسبة الى جميع الأشخاص يعني ان ما نقلتم عن الامامين لا يدل  
 على انما ذهبوا الى البداهة بالنسبة الى الجميع ثم لا يجوز بل يكون لوجوبه  
 بمنزلة كونه بدليا بالنسبة الى جميع الاوقات او العلم كما يختلف هذا  
 الا بالام لا يجوز ان يكون بالنسبة الى البعض وهم الذين خرجوا عن ظلال  
 البشرية ودخلوا في احوال الملكية والملكوتية واصاروا من الجمادات  
 وخرجوا المراج قطع العلايق والعوايق للمقام الامتياز فروع  
 بالاعين روت ومحموا لا اذن سمعت وهم اقل من الاقل بل  
 اقل من الاقل من الاقل فالكلية المذكورة صادقة بالنظر الى من  
 سواهم وهم الاكثرون ثم اجاب بعد تسليم انما ذهبوا الى البداهة  
 بالنسبة الى الجميع بمنزلة الكلية التي فهمها المورد بان ليس معنى كلام  
 المصنف ان كل ما يصدق عليه انه معرفة المدح في النظر معناه

بدل  
الوارد

اعراض

معناه ان كل معرفة لم يكن بدلية يجب فيه النظر والشك ان سائر صفات  
 سبحانه ليس بدلية فالنظر واجب بالنسبة اليها ففي هذا الجواب قال بالكلية  
 بعدم استثناء الوجود ثم اشار الى الاعراض بهذا القول ايضا بقوله  
 والحكي وهو حاصله ان النظر واجب على مكلف في اي معرفة لم يكن بدلية  
 بالنسبة اليه وما هو بدلي سواء كان جميع المعارف او بعضها لم  
 يجب فيه النظر لمن هو بدلي ليعلم ان النظر في المعارف الالهية  
 لم يكن واجبا على كل واحد من المكلفين ووجوبها فيها لا ينظر  
 بالنسبة الى ذلك الواحد فادعى حقيقة فيه وهي انه هو الذي نعم يجب  
 على الكفاية القول وقد ذكر الفقهاء الواجب على الكفاية له اقسام  
 الواجب على الكفاية ما يكون الاثم منه فاما بيان البعض عن شي  
 فانزع الاثم اما بالنسبة الى جميع المكلفين الذين يكون في جميع  
 العالم او في اقليم واحد او في مملكة ملك واحد او في ملك واحد  
 في بلدة واحدة او في قرية واحدة او في محلة واحدة او في جزء من ذلك  
 بقوله وقد ذكر الفقهاء في لابد ان يكون في كل واحد من مست  
 القوم فلم يكن في هذه الميادين يعلم تفصيل الدلائل بان  
 جميع من توطن فيها والمراد بمسافة القمر مسافة بقدر المصطلح  
 الراجحة فيها وهي مسافة السفر فيها اختلاف بين الأئمة فعند  
 المحقق لو وجد في مقدس ببلدة ايام واليا لها عند ابيها فاعرف  
 واكثر اليوم الثالث وعند الشافعي يومين في قول وميوم ليلة



في قول اخرون سنة عشر فراسخ في قول اخرون ما اوال اخر كما لا يخفى على  
 تتبع كتب الفقه فاعلم بتفصيل الدلائل لو كان في موضع لم ياء  
 ثم من قطن في حدوده الاربعه المسافة ثلثة ايام وليا له السبب  
 عدم اطلاع على الدلائل التفصيلية ويسمى المقصود بالذنب  
 بالذال المعجمة المقصود الدفع وانما سمي به لانه منصوب لان يدفع  
 شبهة المخالفين ويقر حقا للمسلمين مسافة العدوى العدى  
 هو القطن الى القاصي لاجل عدم حضور الخصم لبعده وحكم الشرع في هذه  
 مسئلة ان الخصم اذا كان في موضع لو ابتكره ان يخرج محال القضاء  
 ويجب خصمه ميت في منزله فالقاضي يخرج بخط الاجضا فالقسط  
 ههنا ان يجب على الامام نصب من هو عالم الفواهر الشرعية والاجرام  
 الناس في حوزتهم الشرعية اليه في هذه المسافة بان يذهب الناس  
 بكرة ويرجعوا الى منازلهم مساء وقد وقع في بعض النسخ لفظ العدى  
 بدل لفظ العدوى وهما بمعنى واحد من عدى فاعل التصدي  
 متوسلا حال من فاعل تصدى في ذلك اشارة الى التصدي  
 بما يؤم كلمة ما مصدرية والباء السببية تعني بقوله متولا  
 سعيه عليه للجوم قول الكلمة والاختراط معطوف على الجوم وكذا  
 السعاية الباطلة وكيف منهم من سلم تحت ظل سيفه في ان  
 وجوب النظر المعارف الى لية لو كان يخرج من الكفر ويخل في  
 الايمان يرد ما اورد وما اذا كان كاسير الواجب بعد الدخول في

في رفره المسلمين بان امن وصدق فخلد ان نظروا في ان لم يكن

مستند اليه بل كان ايمانه تقليد بالثبات في الشك بتكيد المسلمين فلا  
 ورود له الا ان يتبين هذا هو حاصل الاجاب بان لم يقول قلت انتم  
 يكلفوا بالنظر من اول الامر في كل مقام اول بالاقرار وال  
 نقيض اولها على حصول التصديق الذي هو مدار الايمان بل هو  
 محكم ابايمانهم لان هذا القدر كاف في الخروج عن حدة الايمان  
 واما وجوب النظر فالمقصود منه ان تصير المعرفة بحيث لم يتطرق فيها  
 شبهة وكافوا يعلمون بعد ان حصل لهم الايمان الاجماع يجب عليهم  
 اعتقاده من العقائد الضرورية تفصيلا وبقيده ونهم المعارف الى  
 لية بحيث يمكن في قلوبهم تكنا غير قابل للارادة فاذا حصل للتكليف ما  
 هو المقص من النظري وجب حصول فلا حاجة الى ترتيب مقدمات هذا  
 خلاصة ما افادوا له به ههنا عرفت ان ينقض الغريم فسخ لهم  
 فان انتقض الغرم فسخ الامة مع توافر دواعيها من غير واقف  
 وباعت يد على وجود من تصرف في القلوب كيف يشاء فيصرفها عما  
 يشاء وفيما يتاثر ثم اختلف العلماء في قوله طرما ذكره واعلم ان  
 النسخ الاسرى لما قال يكون مؤمنة التتم اول الواجب معلل بان  
 الواجبات وحرمة المنهيات تفرع عليه قال من قال يكون النظر او  
 لما توقف المعرفة على النظر كان لم يطلع ان مقص السمع من الواجب  
 هو الواجب المقصودة بالوات والمعرفة اولها واما النظر فتكون

دفع



غير مقصودة بالذات وكان من قال يكون الجزء الاول من النظر اولها  
 نظر القول القائلين بكون النظر اولها كما انهم حكموا بالتقدم على المعرفة  
 بكون اولها حكم بتقدم الجزء الاول على الكل بكون الجزء الاول من النظر  
 ولما نظر بعض الناطقين الى تقدم القصد على النظر واخره ذهبوا الى  
 كون القصد اولها وهذا الذي حررناه وهو انظر المتبادر الى انهم  
 منع من ان يذهب كل من ذهب اليه من غير ملاحظة تدبير  
 خالفه وسياقه لهذا امره بتفصيل قلت على ما ذكره ويلزم ان يتوقف  
 القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد كماله اكون القصد فعلا اختياريا  
 فلان القصد لو كان من جملة ما يجب على المكلف فيكون البتة فعلا  
 اختياريا لان التكليف لا يتعلق الا بالفعل الاختياري وكون  
 التكليف وجوبيا يؤيد الاختيارية والاولية فالوجوب يؤيد باوذا  
 كان القصد فعلا اختياريا يلزم ان يكون مسبوقا بقصد لان الفعل  
 الاختياري يجب ان يكون مسبوقا بالقصد كما ذكرنا في النظر وهكذا  
 فيلزم الدور او التسم فلم يكن القصد واجبا على المكلف فلم يكن  
 الاول ما يجب عليه ففهم السامع منه رد قول من قال بان القصد اول  
 ما يجب عليه بطريق المعارضة وبقولنا والتحقيق لان الافعال الاختيارية  
 القول وليس بناك امر اخر يصدر بالاختيار يسمى قصد ايغنى ان لا  
 فعال الاختيارية مبدءا وهو الارادة ولها اسباب غير اختيارية  
 كقصور الامر الذي يميل اليه الطبع فينبعث منه الشوق واذا ما كثر الشوق

نحقق هذا القول والتحقيق  
 ان الافعال الاختيارية

عن

شوق تحصل الارادة اذ هي تارة الشوق وليس للاختيار دخل في شئ  
 منها وبعد الارادة لم يتحقق شئ كان للاختيار فيه مدخل يسمى بالقصد  
 ليس الا نفس الارادة وقد عرفت ان ليس اختياريا فلم يكن القصد واجبا  
 على المكلف واذا لم يكن مما يجب عليه فكيف يكون اول ما يجب عليه ثم لا يرد  
 عليك ان في قوله والشوق يوجب الارادة اذ هي نفس تارة الشوق تارة  
 اذ يجب الشئ تارة مما يتوقف فيه والمراد ما حوزناه وفي بعض النسخ كلمة  
 او موضع اذ التعليلية فمده النسخة كما ترى ولحق عندي ان  
 كان النزاع في اول الواجبات علم المسلم فحق في خلاف المذكور بان اول  
 ما يجب عليه هو المعرفة الحقيقية التي تحصل بالنظر او النظر والجزء الاول  
 منه او القصد الذي لا بد منه في النظر لان الواجب اوله على المسلم  
 بعد السلامه ان يكون تصديقه متوقفا من التكليف الى التحقيق وذلك  
 التصديق المتوقفي هو المعرفة الحقيقية فالواجب اوله على المسلم ان يميل  
 تصديقه فهو مكلف به اوله والواجب الاخر يكلف بها بعده فالاول  
 بمعنى الاحقية فان التصديق الحق بالانتماء من الاعمال المتعلقة  
 بالواجب هذا الذي حررناه باختيار رجل كلام الشئ على خلاف الظن فكلما  
 ان هذا الاقرار كان في الخروج عن عمدة الايمان ولا يقتل عليه  
 تقرير جملة ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط يعني لا يتحقق الايمان  
 بدون التصديق فبما علم ظاهره يكون معنى كلامه ان المسلم مجزى  
 الاقرار صرا مسلما فبعد سلامه يجب اوله عليه المعرفة وانما صفة



ظاهرة كونه مخالفا لما تقرره وان كان النزاع في اول الوجبات  
 على المكلف مطلقا فما ايا مكلف سواء كان مسلما او كافرا فان المكلف  
 الذي كان كافرا لا يجب عليه اول الاقرار وهو ليس بشيء مما ذكره  
 المحققون فلهذا لا يمكن الخلاف في كونها قبل تحمل علم الاحمال الاول  
 حتى لا يخلو الاختلاف في مقام التمسك منه ان النزاع بين العلم  
 قد تقرره ان وقع في المكلف مطلقا بعد ان قد وقع النزاع بين  
 العلم في ان مكلف اتي مكلفه كان خالوا بعبه عليه اول الاما هذا  
 او ذاك فالمكلف الكافر لا يجب عليه اول الاقرار وليس فيه  
 لاحد مجال النزاع كونه النزاع في اول الواجب على المكلف مطلقا  
 لا يجعله بحيث لا يمكن الخلاف في تم حمله منبعا في المعرفة من غير ان  
 النظر او الجزء الاول منه او القصد بالنسبة الى الكافر واما بالنسبة  
 الى المكلف المسلم فيحملها العلم ان يقي مقصوده من عدم ختم  
 الخلفي هو التمسك سواء كان في الاقرار بحسب نفسه فقط او غير  
 ملو لانه او باعتبار كونه لا يتم لا يجوز ان اعتبار الاقرار ليس  
 باعتبار نفسه بل باعتبار انه دليل التصديق فالمعتبر حقيقة هو  
 التصديق الذي عبر عنه بالمعرفة فالمعرفة واجبة لا واجب اول  
 منه في الايمان وهذا التصديق هو المعرفة فيكون المعرفة او  
 الواجب بغيره ان سائر الواجبات لا يجب بغيره كالمعرفة كما هو  
 فذهب للحنفية انه بل عند الشافعية ربه ايضا الاولية محفوظة

في كتابه

محفوظة لانهم يقولون الكافر مكلف بالفروع بان يؤمن ثم يصلي مثلا  
 فاذا عرفت هذا فاعلم ان المعرفة الاجمالية اذ اكدت للخروج عند هذه  
 الايمان فلا يكون النظر اول الواجب على المكلف مطلقا وقد تحققت مما  
 يثبت ان النظر انما يجب فيما يجب اليه من المعارف فالمعارف التي لا  
 يجب فيها اليه ان يكون النظر سابقا عليها فلا يكون النظر اول ما يجب  
 عليه بالنسبة الى صاحبها يمكن ان يستخلص منه بان المراد منه ان  
 كل مكلف يجب ان ينظر في تحصيل المعارف الالهية فوقع خلافه في  
 وقد قيل الحق انه ان اراد اول الواجب المقصود بالذات فهو المعرفة وان  
 اراد به الاعم وهو القصد به اما افاده المصنف في الموافقة قال السيد  
 قدس سره الشريف ثم ان المصنف يحكي بكتابه الذي هو بخطه اذ الايمان  
 شرطنا كونه مقدورا فانظر اذ ان القصد الى النظر وهذا اوفق سياق  
 الكلام لشمول هذا المذهب الثلاثة المعبره الا انه يدل على ان القصد غير  
 مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدورية وان المكن توجيهه بان لو كان  
 مقدورا لاجتنب الى القصد واختار اخر ويلزم التمسك لكون الواجب  
 غير مقدور ربط اتفاق انتهى كلامه حاصل فانك السيد قدس سره  
 الشريف عن المصنف ان الواجب لوقفة بكونها مقدورة فالاول  
 هو النظر ولو اطلقت غيره القيد ايضا فالاول هو القصد لقابل ان يقول  
 مبادي القصد اقدم واول منه **ور** ووجوبها انما يتم في السبب المستلزم  
 دون غيره اعلم ان تحقيق هذا المقام يقتضي بطلان الكلام لا ينبغي



ان نحقق في الطالب لتحقيق التحقيق ان التكليف لا يتعلق الا بالمقدور فاما  
 يتعلق باللا يكون مقدور افعل لا يكون الا التكليف بالسبب المستلزم له  
 اذا كان مقدور الملاك يكون التكليف بحيث لا يحصل السبب المستلزم له  
 كما ان حصوله بالعكس فالتكليف باحدهما كان كانه التكليف بالآخر  
 من التكليفين يجوز ان يكون مرة للاخر بسبب المستلزم كونه متبعا له  
 هذه الخصوصية واما سبب الغير المستلزم فلا يلزم بل يجوز ان يكون  
 التكليف بسبب الذي هو عين المقدور التكليف بقصد لو بالذات غير  
 نعم يكون التكليف بتبعه السبب المستلزم اذا كان السبب واجبا مطلقا  
 واما اذا كان مقيدا فاما هذا الحكم الواجب الغير المقيد وكما هو معروف  
 اذا كان مقدورا فالتكليف به يجوز ان يكون باعتبار نفسه وهذا  
 التكليف ليس نفس التكليف بالسبب المستلزم له ولكن يستلزم التكليف  
 بالاحكام السبب الغير المستلزم ايضا اذا كان السبب واجبا مطلقا بل  
 استحالة اجبا بالشيء مطلقا من غير اجاب بما يتوقف هو عليه واما  
 اذا كان وجوبه مقدرا لوجود هذا السبب وعند عدمه لم يكن واجبا  
 كالنصاب بالنسبة الى الركعة فلا يستلزم التكليف بالسبب التكليف  
 بالسبب الغير المستلزم كالتكليف بالركعة فانه لا يستلزم التكليف بتحصيل  
 النصاب ويجوز ان يكون اعتبار التكليف بالسبب المستلزم له فان  
 التكليف بالاحكام كالتكليف بالآخر فيجوز اقامته احدهما مقام الآخر  
 كما عرفت واما سبب الغير المستلزم في حال الاتيهاوت في السبب الغير المستلزم

المقدور والمقدور بكلا شيئين فاعرف حاله كما سبق في مقاله في السبب  
 قدس سره ان من قال يكون القصد اول الواجبات بناء على كلامه على  
 ان النظر واجب مطلقا والقصد مقدمته ومقدمته الواجب واجبا  
 فيكون القصد واجبا فلما كان سابقا على النظر واجب سزاو يكون  
 اول الواجبات ويرد عليه ان وجوب مقدمته الواجب المطلق انما يتم  
 في السبب المستلزم دون غيره يعني سلطنا ان النظر واجب والقصد  
 مقدمته له والى التكليف بالنظر كونه مقدورا لا يتبين ان يكون  
 نفس التكليف بالسبب كما عرفت نعم يجوز ان يكون نفس او غيره مستلزما  
 لكن هذا في السبب المستلزم والقصد ليس كذلك **قلت** فان قلت قد سبق  
 في التحقيق السابق ان الواجب اذا كان واجبا مطلقا فالتكليف  
 به يستلزم التكليف بالسبب مطلقا مستلزما كان او غيره والنظر واجب  
 مطلقا فجميع مقدماته سببا به يلزم ان يكون واجبا فلا مجال للعدم  
 قبول القصد كونه سببا غير مستلزما به احاصل ما اورده الشرح بقولك  
 لا فرق بين سبب المستلزم وغيره فقلت خلاصه كلام السيد  
 قدس سره ان التوقف في ان النظر واجبا مطلقا فليكن قبل  
 المعرفة واجبا مطلقا والنظر مقدمته لهما ومقدمته الواجب المطلق  
 واجب مطلق ولا يلزم ان لا يكون ما فرض مطلقا يمكن ان يتوالت  
 في توقف كون المعرفة واجبا مطلقا فان المعرفة التي تحصل بوساطة  
 النظر هي المعرفة الحقيقية التي يكون بعد استعداد النظر في واجبة



بشرط استعداده وقدم سبق من الشئ ان النظر لا يجب على المكلف  
في اول الوهلة بل يجب عليه اول الاقرار والالتفات في فهم منه ان  
واجب مقيد بل فهم ما سبق ان النظر لا يجب فيها اجتماع اليه فوجبه  
بشرط الاحتياج اليه فعند عدم الاحتياج لا وجوب فيكون النظر  
واجبا مقيدا او بتقييد وجوب المعرفة بمقدار تقييد وجوب النظر  
لأنه في هذا شئ وهو ان كون النظر واجبا مقيدا انما ينفع في  
عدم وجوب القصد اذا كان النظر واجبا على تقدير القصد  
يكن واجبا على تقدير عدمه والارضاء بمثل ما لا يكاد ان يلقى  
بالقبول هذا ما تيسر لا في تفسير كلامه وتيسر امر فخليك بالآمل  
الصاوي والتفكر اللائق **قوله** فان اجاب الشئ يتلزم اجاب  
ما يتوقف عليه ذلك بدية لا ما قبل في غير ان هذا الدعوى  
بأنه بالبدية لا ما قبل من ان التكليف بالموقوف بدون  
التكليف بالموقوف عليه تكليف بالمال فان عدم التكليف بالموقوف  
تكليف بالمال فالانتم اتجه الى ان لا يتم كون الموقوف مستحيلا بسبب  
عدم التكليف بالموقوف عليه فان عدم التكليف بالموقوف عليه  
لا يجعل الموقوف محال لا حتى يكون التكليف بتكليف بالمال نعم  
التكليف بعدم الموقوف عليه يجعل الموقوف محالا من جهة المكلف  
فلو كلف بالموقوف مع ذلك يكون ذلك التكليف تكليفا بما هو  
من جهة وهو محال اذ لم يتم تحقق المزموم وهو وجوب الموقوف

خرق العادة

الموقوف بدون تحقق اللازم وهو وجوب الموقوف عليه واستحالة  
لا يحتاج الى البيان فقولنا اذ لم يتم تحقق المزموم في غير اقله لانه  
يتلزم في كل من عبادته شئ لا يخفى اذ الظاهر ان يقول بدون تحقق  
اللازم اعني وجوب الشرط والنجاء فيجب ان يكون مراده بدون  
تحقق اللازم الذي هو وجوب الشرط والنجاء اللذين هما لارنا ان الشرط  
والكل فعل ما جاز ان يكون قولنا لا يتلزم تحقق المزموم في متعلقا بقوله  
بل المحال انما هو محال **قوله** اما بطريق جري العادة الى قوله لما تقرر عندهم  
من ان جميع المكلفات مستندة الى الرتبة ابتداء من ان الاصل  
ذو الالوان ليس في حصة الامكان موجودا او قد وجد بالباد  
الرتبة ابتداء بطريق المباشرة لا بالواسطة والتوليد كما ذهب اليه  
المعتزلة في بعض المكلفات من افعال العباد والاسباب الظاهرة ليست  
الاسباب عادية فلو اراد السيد سبحانه صرف العادة بخلق المبتدئين  
اسبابها ولا يخلقها معها **قوله** واما بالتوليد كما هو ذهب المعتزلة  
اعلم ان المعتزلة كما ذهبوا الى كون افعال العباد مخلوقة لهم وروا  
بعضهم متباعدة عن بعض بحيث لا يحتاج الى القصد وعدم لزوم القصد  
دليل على انه ليس صادرا من الفاعل بطريق المباشرة فانما يخلقها  
فيه بان له هو صادرا عن هذا الفاعل كقولهم لكن بالواسطة او لا فانه  
بعضهم الى الاول مطلقا سواء كان الصاوي التلقائي بما جعل القدرة  
كالعلم النظري المتولد من النظر فانه حاصل للفاقد وقايم به او قايما



بغير محل القدرة كالإله المحصل من الفرب في المصروب وذهب ثلثه  
 ابن السكيت في التلخيص إلى سبب صادر عن هذا الفاعل الذي هو  
 فاعل السبب لا بالواسطة ولا بواسطة بل هو حادث لا يحدث العمل  
 مراده أنه ليس فيه شيء جديد بل حدث الأصل والفرع بالتأثير الأول  
 لكن الأول من غير واسطة والثاني مع الواسطة المألوف من قول  
 بالتأثير لم يرد سوى هذا إذا احتمل أن يكون المفعول في التأثير  
 يكون في التلخيص تأثير جديد من الفاعل مشروطا بالتأثير الأول  
 فهو يرجع إلى المباشرة وطلاق ما يحكم وأما احتمال كون الصادر الأول  
 فاعلا للثاني باعتبار كون الفاعل الثاني صادرا عن الفاعل الأول  
 يتبين أن فعل صدر عن فاعل الصادر الأول فهو أيضا طاقيا ما صرح به  
 في تفسير التوليد كما يظهر مما نقله الشافعي قوله وهو أن يصدر من الفاعل  
 بواسطة فعل آخر منه كحركة المضاع الصادر بسبب حركة اليد حيث  
 قال الصادرية بسبب حركة اليد ولم يقل الصادرية من حركة اليد  
 فيفهم منه أنه لم يمتنع في تفسير التوليد ذلك استنادا من غير المباشرة  
 ونظر التوليد أن يكون دارة في جهة ما في جهة أخرى وضربت الحق  
 بحيث خرجت غورها وخرجت بهذا الصرب الدرة التي كانت في  
 وذهب النظام إلى أنه مطلقا سواء كان قايما محل القدرة أو غير محلهما  
 من فعل السجادة لا من فعل الجسد الفاعل للسبب وذهب فراديس  
 عمرو بن حفص والفرد إلى أن كان في محل قدرة الفاعل فهو فعله ومكانه

المولد  
 في

كما في محل مباين مجلهما فوقع منه علو فحق اختياره فهو أيضا من فعله  
 كما انقلد النسخ والصلح والارتقاء علو فحق فليس من فعله بل هو فعل  
 السجادة كالإله في المصروب هذا ذهب إليه المختار في أفعال الله  
 وأما في أفعال الله سبحانه فقد جوز بعضهم التوليد فيها وقال الحسن  
 يحكم بوقوع حركة الاعضاء من الأوراق على الأشجار بحركة الرياح  
 معاصرة ولا يتحرك إلا بحركة الرياح من فعل الله سبحانه بالمباشرة  
 وحركة الاعضاء والأوراق من فعل التوليد والجواب عنه طلاق  
 الترتيب لا يقتضي أن يكون المترتب مسببا لما ترتب عليه فإن الترتيب  
 عادي ووقوع المترتب بالمباشرة أم بغيره ومنع بعضهم التوليد في  
 أفعاله سبحانه وقال أفعال الله سبحانه كلها بالمباشرة مستندة إلى  
 اجتناب سبحانه في أفعاله إلى سبب والجواب عنه أولا أن امتناع  
 وقوع التوليد بالمباشرة غير معتبر حتى يلزم الاجتناب وإنما ان الا  
 جتناب إلى التوليد لا يزيد على اجتناب وجود الاعراض التي لا تملك  
 وجودها بدونها فما اجتناب به هناك كجانب به ههنا والتحقيق أنه لا يجد ولا  
 الاجتناب في الحقيقة راجع إلى الفعل المتولد والعرض بهذا ابتعاد  
 من الموافقة والتمسك وأعلم أن الفرق بين مذهب الساعرة ومذهب  
 المختار في المعرفة كاصلة من النظر من وجهين أحدهما أن القوة  
 حاصلة بطريق المباشرة من الفاعل عند الساعة وعند المختار  
 بالتوليد وبما بينهما أن الفاعل هو الله تعالى عندهم والعبد الناظر عند المختار



وله وجه ثالث وهو ان حصولها ما عاوى غير لازم عند الاشياء ولا يتم  
 عند المفردة **قول** والنظر فعل اختياري لكن العلم كذا في هذا المقام قد سببه  
 يورد في المقام بان الفعل هو التأويل فيصير اطلاقه على النظر ولكن لا  
 اطلاقه على العلم لانه اما من مقولة الكيف كما هو من مذهب المحققين اذ من  
 مقولة الانفعال او الاضافة كما هو عند غيرهم فنفى هذا الابرار بقوله  
 فلعلم ارا وادب الفعل ههنا لا يخرج في ان المراد من الفعل ليس  
 معنى المصدر بل المراد منه هو الالتماس المترتب عليه التمهيد كونه المقصود  
 يناسبه لانه لا يترتب على العلم ان النظر اما من مذهب مذهب امور معلومة  
 او مظنونة للتأويل الى امر اخر كما هو عند ارباب التعاليم وهم لا يقولون  
 بالتعلم والتعليم للمجولات من المعلومات وهم يرون ان النظر يتبع  
 للمجولات بالمعلومات السابقة ويعرف عندهم ان العلم لا يحيط العقل  
 هو حاصل عن التحصيل غيره ومن يرى ان النظر يخرج التوجه الى المطالب  
 الادراك بناء على ان المبدأ عام الغيبي في توجها الى ذلك المطالب  
 علينا من غير ان يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة فمنهم من  
 جعله عديما فقال هو تجريدي الذي يخرج عن الغضلات اما لغة حصول  
 المطلوب ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل هو حصوله لا مطرد  
 وتتمه تحديق النظر بالبصر في المبصرات وقد يقال كما ان الادراك كذا  
 بالبصر متوقف على امور ثلثة موانع المبحر وتقليد الحد في طلبه كذا  
 وازالة الغشاوة من الالبصار كذا الادراك بالبصر متوقف على

الغضلات

متوقف على امور ثلثة التوجه نحو المظهر وتحديق العقل نحو طلبه الادراك وتوجيه  
 العقل نحو الغضلات التي بمنزلة الغشاوة اذ عرفت تعريف النظر فقد  
 عرفت منه ان النظر فعل من افعال النفس ثم اعلم ان الاختلاف  
 في كون العلم من مقولة الكيف او الاضافة او الانفعال انما نشأ  
 من طريق حصول العلم حكما القائلين بالوجود الذاتي يقولون العلم  
 لما يكون الا بحصول الصورة العقلية واقاموا البرهان عليه كما هو  
 في المطالعات فاذا علمنا ان حصوله هنا ككيفية هي الصورة الحاصلة  
 وحصولها في النفس وقبول النفس اياها الاول من مقولة الكيف  
 والثاني من مقولة الاضافة والثالث من مقولة الانفعال فصار  
 كل من مذهبها والمذهب الاول هو المذهب المختار عند المحققين كما  
 افاض السيد السند قدس سره كونه مختارا بان قال فربما تصانيفه  
 في المذهب المنصور ووجه المنصورية ان اوصاف العلم كالبيان  
 والنظرية والاكتساب من كمال البرهان والانتقام الى التصور  
 والتصديق انما ينطبق على الصورة اى صفة دون الحصول القبول  
 كذا قالوا فبناء على كلام الله ههنا على ما هو المشهور من ان كونه من  
 مقولة الكيف مذهب محققين كذا رجمه العقل في الخ الابرار انه  
 قال ان العلم بكل مقولة فهو من هذه المقولة لان العلم والمعلوم  
 متحدان بالذات واختاره اشم هذا القول كما يقول الاستاذ المحقق في  
 في توجيه في هذا المقام وسيفاد من مواضع آخر ايضا فالتحقيق عنده

نقد



في العلم انه تابع للمعلوم فعليه ان يفرض على المختار ان العلم مطلق ليس  
من مقولة العقل في إطلاق العقل عليه على الإطلاق قد لا يصح فحينئذ  
الا التوجيه الذي ذكره كذا كان الا لا بد من بناء على ما هو المستودع بين  
بين الجمهور اقوى من الا لا بد من البناء على مذهب الشخص الواحد وان كان  
مختار النسخ اختاره ولما يتيقن السامع بكون العلم والمعلوم متحدين  
بالذات وامتناع الانقلاب حكم بان من قال بكون العلم من  
مقولة الكيف بناء على كلامه على التشبيه والاستعارة بان سببه الا  
الذهنية بالامور الغيبية فوقع منه المسامحة في إطلاق الكيف عليه  
والمسامحات منكم كثيرة كما وقع من تحقق الطوسي من ان العدوم  
اجتباري مع انتم قسموا العلم المتصل والمنفصل وكم المنفصل العدوم  
فكون امر اعتباري لا يصح الا باختيار التسامح في جعله فاما من العلم  
قال الاستاذ في تحقيق القرايخي لا حاجة للاختيار والتسامح او يجوز  
ان يكون الوجود كما هو في تعريف العرض اهم من ان يكون حقيقة  
او امتناعا حيا والعدوم موجودا بوجوه خارجي لا تنزع في فلا تسامح  
في التقسيم وجعله داخل في العرض الموجود لا يخفى على الناظر في تعريف  
الحكمة التي بانها علم باحوال الاحياء الموجودة ان المبدأ ومن  
الاحياء الموجودة ان عين ذلك الشيء ونفسه موجودة في الخارج  
لان يكون الشيء الذي انتم عنه موجودا وحصل لفظ التعريف على  
المبدأ ولازم وواجب فالاحياء الموجودة هي موضوع علم الحكمة

المقولات

الحكمة انقسمت الى الجوهر والعرض والعرض انقسم الى المعقولات التسع فلما  
كان تعميم الوجود من الحقيقي والاعتراضي غير مناسب لتوابع الحكمة حكم  
على التسامح **قوله** واما بالردوم العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان  
فيضان لحوادث في العلم ان الخلافة قالوا بان الفيض من المبدأ  
الفيضان فيفيض عام ولا يمنع من جانب ولا نقصان من طرف بل نقصان  
والامتناع من جانب القابل وطرفه كما قال بعض الفلاسفة نقصان زقالي  
سبب ذكره على الدوام فيفيض حاد كسر رابر سبب فاذا تم أخذ  
القابل يجب ان يصل الفيض اليه وقبول الفيض كما وكيفا يعتمد على  
الاستعداد في وقوع النظر الصحيح يتم استعداد الناظر القابل لقبول فيض  
المعرفة فيجب ان يفيض عليه وفي هذا المذهب قول بل بوجوب فيض  
الفيض غير الوجوب فيقارن بهذا الاعتبار على مذهب الاشاعرة وليس  
فيه قول البريليد بل هو قول بالمباشرة فيقارن غير مذهب المتكلمة ويقارن  
عنه ايضا باعتبار ان المتكلمة يقولون ان المعرفة حاصلة بتقدير  
العبد الناظر وهم يقولون انها موجودة بايجاد السيد سبحانه **قوله** قال في  
المواقف ههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي قال السيد السند  
في شرح هذا المقام قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني واما  
البريليين حيث قالوا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب وليس فيه السيد  
ورد بان مرادهما الوجوب العاري دون العقلي فيقصود السيد  
قد سرسره من هذا النقل ان ما ذكره ليس سوى ما ذكره الشيخ في

ووصول

من قوله



فليس هذا من باب آخر فيكون اعتراضنا على الآخذ والامام وكذلك ان  
 يصح ما فهمه على تقدير اخذه من كلامهما وسجي ووجه التصحيح في الجارية الثانية <sup>التالية</sup>  
 بهذه الجارية فانظر قوله لا يصح على هذا المذهب مع القول بتناد  
 جميع المكنات الى التيمم ابتداء وكونه قادرا على اختيار العلم ان عبارة  
 الموافقة وقعت بهذا المذهب لا يصح مع القول بتنادي جميع التيمم  
 ابتداء وكونه قادرا على اختيار اوانه لا يجب على التيمم شي اذ لا وجوب  
 العدول لا وجوب عليه ثم انتهى وظاهر هذا الكلام كما ترى ان بين  
 هذا المذهب وبين قولنا بتنادي جميع التيمم ابتداء منافاة وكذا  
 بينه وبين كون قادرا على اختيار لو كان بينه وبين قولنا لا يجب على التيمم  
 شي لخل وجه المناقاة الامة وهو وباطل النظر في استناد المعرفة الى  
 التيمم سبحانه ووجه الثانية ان الوجوب ينفي الاختيار بنفسه صحة  
 الفعل والترك وهذه المناقاة ليست الا باعتبار ان الاختيار يلزم  
 الا لا وجوب فيستلزم منه وجه التالفة كما كان المقصود من بيان  
 المناقاة نفي الصحة عن المذهب المذكورين ان القول بوجوب العقاب  
 للمعرفة اما مني على انه سبحانه فاعل موجب كما زعم الحكماء او مني على وجوب  
 رعاية الاصل على التبع سبحانه كما زعم المعتزلة وليس مني منهما بل بتأثير  
 اهل الحق كما افاد بقوله اولا وجوب غير الله ولا عليه سبحانه وقال السيد  
 قدس سره وانما يصح اذا اخذ في قيد الابتداء واستناد الاشياء  
 الى الله سبحانه وهو ان يكون في كنفه الله تعالى في اخذ في قيد الا

بل  
 القابل

مناقصة

الابتداء ارتفعت المناقاة المذكورة اما ارتفاع المناقاة الاولى فقط واما  
 ارتفاع المناقاة الثانية فان صحة الفعل والترك لا يستلزم اعتبار  
 نفس المستند فقط كما اذا اعتبر قيد الابتداء بل اعم ان يكون اعتبار  
 نفسه او باعتبار ما هو واسطة له وليست فاد منه وجه ارتفاع المناقاة  
 التالفة في اصل كلام السيد قدس سره ان صاحب هذا المذهب يحمل  
 ان لا يعتبر قيد الابتداء فيكون مذهب مخالفا لمذهب الشيخ باعتبار  
 قيد الابتداء عند الشيخ رده وعدم اعتباره عنده فان قيل قد اعتبر  
 هذا القول قيد الابتداء كما مر في دليل نفي التوليد في الاستناد  
 الابتداء عند الشيخ بمعنى عدم الواسطة مطلقا والاستناد الابتداء  
 عند هذا القابل بمعنى عدم الواسطة التي هي معتبرة في التوليد فالله  
 هي عند الشيخ اخص من الابتداء عند هذا القابل لان نقيض الاعم  
 اخص من نقيض الاخص فلا منافاة بين نفي الاخص والنيات  
 الاعم فاعلم ما حققنا سقط احتمال كون كلام صاحب الموافقة ايرادا  
 على هذا القابل بما ذكرنا بتوسط النظر وقلنا بالاستناد الابتداء  
 وهما منافقان ويكون مخالفا لمذهب المعتزلة كونهم القائلين بالتوليد  
 في المعرفة بان النظر فاعل العبد والمعرفة صادرة منه بطريق التوليد  
 من فعله وهو لا يقول به ويكون مخالفا لمذهب الحكماء باعتبار ان  
 المعرفة صادرة من سبحانه بالقدرة والاختيار بنفسه صحة الفعل  
 والترك بالنسبة الى الواسطة التي هي النظر عنده والحكماء يقولون بالاختيار



بالمعنى المذكور بل يقولون انه سبحانه فاعل موجب مطلقا ثم لا يخفى ان المخلص  
المتناهي في قيد الابتداء اى لا يتوقف على القول بالتوليد بل يحصل  
بحدود تجوز الواسطة وبموت الواسطة مطلقا لا يقضى الى التوليد لان  
الواسطة التي كانت شرطاً للتأثير لا ينافي البسائط كما جعلها  
والمعنى بهذا هو ان الوجه لا ينافي الاختيار ووجوب التأثير  
بعد تحقق الشرط الذي كان الفاعل مختاراً في ذلك الشرط لا ينافي  
الاختيار فالنظام السيد قدس سره التوليد ههنا التزام ما لا يترجم  
فلفعل هذا الالتزام منه اتفاقاً للمزجى واذ اوقفنا حاصل ما في  
الموافق وسرجه فانظر فيما نقله السلفانه نقلاً ان يكون الواجب  
قادر المختار لا يصح على هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله  
ابتداء فانه يحمل ان يكون مرادنا ان بين هذا المذهب وكوأن  
سبحانه قادر مختار واستناداً لممكنات الى الله ابتداء فانه كما  
وقع في بعض النسخ بل هذا القول ولا يصح على هذا المذهب القول باستناد  
جميع ممكنات الى الله وكونه قادر مختار او يحمل ان يكون مرادنا  
ان صاحب هذا المذهب لو اعتبر قيد الابتداء اى الابتداء في  
اعتباره النسخ لا يصح منه القول بكونه قادر مختار لانه كما  
ختياره من جهة الترك والفعل بنية الانفس المستند وهذا لا يجانب  
القول بالوجوب العقلي فان قيل اى شئ مانع من التزام كونه فاعلاً  
موجباً فيمكن صاحب هذا المذهب موافقاً في هذه المسئلة للحكاماء

في قوله

المذهب

الحكاماء قلنا لا يكون هذا المذهب في نهياً آخر بل يكون عين مذهب الحكاماء  
فان قيل لم لا يجوز ان يكون الفرق بينهما باعتبار القول بالتوليد فقول  
سبحانه عند هذا القابل عدم القول به عند هم قلنا قد صرح هذا القول  
بانه لا توليد فيه نعم لو قيد التوليد بالتوليد الذي قال به اهل القول  
يكون له مسامحة لان الوجه الذي قال به في نفي التوليد لا ينافي  
القييد فانه قال واما انه غير متولد فلا يستند جميع الممكنات الى الله  
ابتداء فان قوله ابتداء يصحح في وجهه حقيقة بطلان ما لا يترجم  
قدس سره في قوله واما انه غير متولد من قوله من النظر الصادق عن  
العبد كما يقول المعترضة وفي قوله فلا يستند جميع الممكنات الى الله  
ابتداء من قوله فيكون العلم حقيق النظم واقع بقدرته ثم يقرر  
العبد لا يخفى عن كونه لا يذهب عليك انه على الاحتمال التام كما  
قول السيد قدس سره انما يصح اذا خذ في قيد الابتداء في كونه فاعلاً  
قال صاحب المواقف فيكون بيان مراده من كلامه فيكون حاصل  
كلام صاحب المواقف بيان بطريق يصح مذهب اختيار الامام لا  
ايراد او اخرضا عليه اللائق ان يوجد ان الله لم يفر كلاماً  
الموافق غير ظاهره على النسخ التي في الاصل على الاحتمال التام واما النسخ  
الاخرى فالصحيح ما قال صاحب المواقف واحداً كذا الاحتمال الاول  
في النسخ الاصل فالاحتمال الى البيان في الاحتمال الثاني فاعلاً  
وجهه ان الحكم المتناهي بين هذا المذهب وبين كل واحد من الامور



الثلثة بانفرادها بالحد وان لا يقبل فان من قال الوجوب العقلي من غير  
التوليد كيف يتيق عليه ان هذا القول منك متنافا للقول باستنادك  
باسر ما الى المبدء ابتداء مع انه على عدم التوليد بالاستناد وابتداء  
فان قيل لا استبعاد ان يقام قولك بالاستناد والابتداء متنافا  
لقولك بتوسط النظر ففي كلامك تناقض قلنا قد سبق منا ما يدعون  
ان مع جوت الواسطة المطلقة لا يتنافى الاستناد نعم لو قرر الامر  
والجواب بهذا الوجه ان له وجه كذا الترتيب في كلام صاحب العقيل  
والموافق فوجب ان يكون مرام صاحب المواقف من كلام ان  
هذا المذهب لا يجتمع مع هذه الاقوال الثلثة لان الاستناد لا  
يقضي ان يكون الاختيار اجتنابا لنفسه مستلزما للاختيار اجتنابا  
او الموجب بنا فيه فغير عبارة المواقف في النقل السارة ان مراد  
لما هو ظاهر ما اكتفى في النقل بالامر من من الامور الثلاثة  
وقد في المواقف كما نقلناه في اول الحاشية لان المقصود الاصل  
هو تصحيح الاختيار وعدم منافاة الوجوب العقلي وبناء المناقاة كما  
كان على الاستناد والابتداء توجه بدين والشار الى الرقح كخبر  
فيدا ابتداء واذ ارتفعت المناقاة بين الوجوب والاختيار  
بين الوجوب والالاوجوب انما لا يخفى اذ الحقيقة بما حققناه  
علمنا تحقيقنا ان مقصود صاحب المواقف كان تصحيح ما اختاره  
ووقع هذا بعينه ما ذهب اليه الحكماء فصح ان هذا هو حصول المعرفة

مراد  
لنا

المعرفة من النظر اربعة امتياز المذهب بعضها غير بعض كما فصلناه بالا  
من يدعيه هذا ما في البناء في كل كلام المواقف والتمسك والتمسك  
**وقد** فكون بعضها متولدا عن بعض فيه ان مجرد خيلته وان كان  
بطريق الاستلزام وامتناع التلطف مطلقا عقلا لا يقتضي التوليد كما  
حققناه سابقا الا ان يقال مراده هو المدخلية على وجه يتلزم التوليد  
وقد التزم اليه ووجب بعض الافعال غير بعض لا يتنافى في هذا المقصود  
في مقام كما التزم اليه سابقا **قلت** محصل كلام الامام اعلم ان  
حمل كلام صاحب المواقف على الاعتراض بان من اختار هذا المذهب  
قابل بالاستناد والابتداء والقول بتوسط النظر بنا فيه بان النظر  
ملزم من غير ما يتردد لا يلزم توسط العلة الذي هو متنافا للاستناد  
الابتداء الذي هو متنافا من غير ما يتردد ان القول بالاستناد والابتداء  
لو كان ما هو من تفرقه بالاستناد والابتداء في دليل نفي التوليد  
يكن ان يتيق ان مراد من الاستناد والابتداء في كلامه هو الصدور  
على وجه مباشرة وهو لا يتنافى توسط النظر الذي هو شرط الصدور كما  
حققناه سابقا من ان التوسط مطلقا لا يقتضي التوليد فلا منافاة  
بين القول بالاستناد والابتداء والقول بتوسط النظر فلا حاجة الى  
القول بكون النظر ملزما من غير ما يتردد لا يخفى عليك ان تصحيح  
سناد الابتداء بحمل النظر ملزما من غير ما يتردد لا يخفى في حتمية  
المناقاة بل يجب ان يرفع المناقاة التي بين الوجوب والاختيار بان



الوجوب في نفس المعرفة بعد النظر والاختيار باعتبار النظر فيكون المعرفة  
 اختيارية بهذا الاعتبار فينتفع المناقاة الثانية التي كانت فرع عبارة  
 موافق ايضا **قوله** ولا يلزم من ذلك التوقف حصول العلم على النظر  
 القول بل لزوم حصول العلم للنظر بحيث ينتج كلفه عند عقل لا يستلزم  
 التوقف عليه فلا منافاة بينه وبين الاستدلال فلا يلزم ما ادورده صاحبنا وبين  
 الموافقة **قوله** ومن البين ان الاشعري لا ينكر لحيث ان لزوم بعض  
 الاشياء لبعض عقلايين بحيث لا يمكن ان ينكره احد فان العلم  
 بالمتضايفين يستلزم العلم بالآخر والاحوال للشك والتردد في ذلك  
 نقل الكل يستلزم نقل الجزء فليس لاحد ان ينكر لزوم فلا يسوغ  
 للشع الاشعري انكاره فلا ينكره بل ينكر التوقف اذ اللزوم الذي هو  
 امتناع التخلف ليس من ضرورياته ان يكون موقفا عليه كما  
 في لزوم المم للعللة المستلزومة فكل ما ذهب الشرح يكون جميع الامور  
 الالابد منها في وجوده كمكثات لوازيم من ان يكون عللا في العلم بالاجد  
 متضايفين بالنسبة الى العلم بالآخر والعلم بالجزء بالنسبة الى العلم الكل  
 ولكن التزم ان وجود الجزء بالنسبة الى وجود الكل كذلك فيجب ان لا يميز  
 ماثل اعلم ان لزوم الشيء لشيء آخر وامتناع كلفه عند لو كان جزء  
 تقدم اللازم كان المرزوم في ضمن التوقف والعلية كلزوم جزء  
 لكل والا كان في ضمن اللزوم المنفك عن العلية كاللزوم في ضمن  
 الجزء الذي بين المتضايفين والتقدم والتأخر هو الاحقية

حقيقة كان الامام ره على ما سبق نقل الشرح من المباحث المتبرقة  
 لا حظ مثل ما قلنا فاستبعد ان كون كل اللوازم مالم يتوقف عليه اللزوم  
 وسيتأخر زياده تفصيل **قوله** فكل ما يمكن تعلق ارادة في شئ لم يكن  
 تعلق الارادة هو عدم الالباب عن الوجود فكل ما لا يجرى الوجود يمكن  
 يوجد بتعلق ارادة قدرة الله تعالى في شئ من غير ان يتوقف تأويله سبحانه  
 على غيره فهو سبحانه يوجد على الشيء الذي ارادة فليس في اجابته شرط ولا  
 والامور التي وقعت كمكثات عقبتها انما هي شرائط عاوية لا يتوقف عليها  
**قوله** فلا يرد ان الجاد البياض في جسم يتوقف على ازالة السواد عنه  
 في هذا جواب غير اد الذي يورد على سبيل المعارضة على الشرح الاشعري  
 فانه ادعى ان جميع كمكثات مستندة الى السدق ابتداء بغير ان تقدم او  
 الاشياء كلها من ان يتوقف وجود الاشياء على غير تعلق ارادة في  
 رتبة فيرو عليه ان وجود البياض في جسم الاسود يتوقف على ازالة  
 السواد عنه فاجاب عنه بقوله فلا يرد في حاصله ان ازالة السواد  
 وارادة ازالة لازم ولا يلزم من اللزوم التوقف كما ذكر سابقا  
 قد عرفت في الجائز السابقة ان ادعاء كون اللزوم كليا لا في ضمن  
 مما يجنب الى مزيد ماثل لان الاحقية التي هي معنى التقدم تامة فإزالة  
 السواد بالنسبة الى وجود البياض ولو قرت المعارضة باعتبار الاحقية  
 انفسهم فاجاب بالرد يكون ابعده من القبول للخصي انما قد  
 في هائية المقصودة بقولنا قوله واما بالتوليد كما ذهب اليه المقترن



ان الجاد الواجب الاعراض فمجلها لا يستلزم اجتناب الواجب وفعال  
 الى غير لان التحقق ان الاجتناب حقيقة راجع الى العرض ولو تأمل فيه  
 يفتح منه باب التصريح في هذا المقام فليست كل لفتح ابواب الحقائق فانه بيد  
 مفتاح الحقائق **قوله** وظن ذهب الاسرى نفقه نفى ان الاسرى نفى  
 التوقف والظن من نفس مطلقا هو النفي مطلق ولو حمل كلامه على ان  
 نفى التوقف على وجه التأخير والتوقف الذي لا على الوجه بمنزلة العلم  
 ففي التوقف مطلقا مبنى على هذه الدقة يكون كلامه معروفا عن  
 النظر كما لا يخفى فلا وجه للعدول عن الظن نعم لو وقع الاضطراب لادان  
 يعرف عنه ولا ضرورة ههنا **قوله** قال الامام في المباحث المشرقية  
 عندي في هذا ميل منه الى ما ذهب اليه الفلاسفة **قوله** ولا تأخر  
 سابط اصلا في الايجاز بل في الاعداد والقول بالاعداد يستلزم القول  
 بالتوقف عليه ما هو معدله فهو حرك في المواضع الفلاسفة فالامام  
 مال الى مذاهبهم كذا ثبتت بحركة ايرادية هو الدورية المفضي الى قدم  
 العالم على ما ذهبوا اليه من ان الحرك لا بد لها من متحرك وحركة اذا  
 كانت بمرادية لا بد ان يكون المتحرك ايضا ما يبريد فيلزم قدم العالم  
 والامام من القائلين بحركة العالم فهذا القول ينافي مذاهب  
 طلبة لهذا قال السمع والنبات للحركة الدورية ايرادية مبنى على مذاهبهم  
 لكن قيل الربوبي على ميل الى كونه حقا بل حرك حقيقة بقوله ولحي عندي  
 والقول بحقيقة لا يخفى عن شيء بل هو بطلان قطع لان الامام من القائلين

القائلين بحركة العالم الا ان يلزم عدم استلزام قدم الحرك قدم  
 المتحرك مخالفا لما اترموه فليست له مذاهبهم يكون باعتبار البعض لطل  
 فتدبر **قوله** والسمة ينكرون في وهم طائفة من عبدة الاصنام  
 منسوبون الى صنمهم اسمهم من اول السوء منات وهو ايضا اسم  
 صنم كان في بلاد الهند فالاصل فيه السومانية تخفف فقليل منه  
 كذا حقق في بعض الكتب وهم ينكرون افادة النظر العلم مطلقا  
 انهم يقولون لا يقيد النظر العلم لا في الالهييات ولا في غيرها ولا بعد  
 في ان يقولوا بافادة النظر الظن **قوله** قلت تعلم يدعون من طعن في  
 القول وطريق العلم منحصر عندهم في الحسن يعني العلم لما قالوا باختصاص طريق  
 العلم الى بخرم واليقين في الحسن وكل امر لم يتعلق به الحسن لا يتعلق به  
 العلم فهو لهم بالنسبة يكون ظاهرا وكذا قولهم باختصاص طريق العلم للحسن  
 وكذا قولهم بعدم افادة النظر العلم فالتساؤل ان هذا التفصيل  
 ولم يقصد خصوص التناسخ **قوله** والهندسون اكراد افادة النظر العلم  
 في الالهييات يعني يقولون بان النظر لا يقيد بخرم واليقين والالهييات  
 ولا منع من ان يقولوا بافادته الظن بل قولهم بانه يؤخذ فيها بال  
 ليق والاحرى بل لايم القول بافادته الظن **قوله** متمكين بان قرب  
 الاشياء في لا يجد ان يكون مرادهم بهذا التمكن ان البديهة  
 يحصل البديهة وغيرهما مما لا قرب منها بان لا يكون غريضا ونظيرة  
 فهو كونه قريبا من البديهة يقيد النظر العلم به كالمندس في البديهة



لان صاحب المنهلية وحسب بية لها نظام لا يقع به فيها غلط واما النظر  
 العرفية والنظرية فلكونها تحت الاستار والحجب القوي لا يسيل النظرية <sup>مختصة</sup>  
 اليها فان نفس الانسان تكونها تحت الحجب مع كونها قريبة من  
 الانسان لا يكون مدركة للانسان فذات الواجب وصفاته تحت  
 الحجب التي لا تدخل تحت الاحصاء ومعاليتها عند الاحتياج الى الانبياء  
 فبعد كون النفس غير مدركة لا يجابها بالحجب وعدم بطريق النظر فيها لا <sup>الطرق</sup>  
 مح لان لا تصور بطريق النظر الواجب وصفاته هذا خلاصة ما كلفه <sup>نظر</sup>  
 فهذا الاستدلال غيبي بالادنى على الاعلى لا قياس فقام بان يقا  
 حال اجابته باليقين بالاختلاف فيه وتبصر فان قيل هذا النظر منهم كيف  
 يفيد دعاهم قلنا لم يدعوا عدم الافادة مطلقا بل قالوا بالانطباق  
 الفوقية النظرية ودعاهم هذا ليس منها **قل** وقد تعارضت فيه الادلة  
 والمناقضات في هذا دليل عدم معلومية العوية بان التعارض بل  
 على ان اجابته بطلبين غير مطابقين للواقع مع كون كل من المعارضين  
 طالبا للحق معرضا عن التعصب والجهل ومنفتحتا كمال التفتيش <sup>والمجدل</sup>  
 ولم يطلع على فساد نظره والتميم الدليل فيجده اقامة الدليل واخذ النجى  
 والاطلاع على دليل الخصم وعدم الظفر من كل من المعارضين فويل  
 صاحب الادان تروى لعدم امكان اجتماع النتيجة ان احد  
 ليس لم يتم جميع مقدماته وهذا التروى يفضي الى عدم العلم بالنتيجة كقول  
 ان تقرير بان الناظر اذا رأى في صورة المناظرة والمعاينة

قصر

فلا مجال

المعارضة لهم كل من المعارضين بمقتضى دليله على مطلبه مع انه معلوم بالنية  
 استعمال اجتماع النتيجة في الصدق فاحدهما كاذب بالبدية البينة  
 وصاحبه جازم به جواز غير مطابق في بصيرة دليله يكون حكا غير  
 مطابق في مجوز الناظر ان نظره يحتمل ان يكون من هذا القبيل فهذا  
 التجوز يزول علمه بالنتيجة فلا يكون نظره مفيد للعلم والتقرير الاول توقف  
 على ان يكون لكل من المعارضين في احوال النفس دليل محتمل كل  
 في حقيقته ولا يمسر له ان يقع فيه وبدونه اصعب من خرط  
 القطار لكن تمامه في غاية التعسر والتعقير انتهى ايضا توقف على ان  
 لا يمسر لناظر بعد النظر دليل المعارضين ان يقع في شيء  
 منهما والال ان يقول فصاحب المقدح فقد نفي نظره وكور بصر  
 ولم يبلغ بما هو الحق فون في خطا فبعد الحكم بخاطه لاجرة لناظر ان  
 تروى في نظره الذي جزم به بحقيقته ولم يقع في مقابلة معارضة  
 لم يطر على قبحها حتى تروى فيها في نظره بان كلاما من الليلين هما  
 سبيل في قدح من الليلين البينة مقدور في نفس الامر  
 لكنهما لم يطلع على نقصانه فحتمل ان يكون نظره كذلك فلا يجدان  
 يحل قول الشبهة كثره الخلاف لا يدل على عدم حصول العلم على ما قلنا  
 لكن انظر منه ان يكون مراده ان كثره الخلاف لا ينافي فاسدة لا  
 يتأصل العلم بالنظر الصحيح والكلام فيه ولو صرف عن هذا انطو حل  
 ما قلنا فله مساع وقد حل محله الكمالنا حين انظر الى الطر وجبانه



يجوز ان يكون حاصله بالنظر الصحيح من تلك الانظار ولم يثبت بما  
 ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد العلم بل مثبت ان نظرا صحيحا  
 وفي الالهيته اشكال لا نزاع فيه وانما النزاع في كون النظر الصحيح  
 غير مقيد للعلم انتهى ما افاده فانظر فيه وتفكر بما علينا ان كنت طالما  
 متناظرا **قوله** وكون السهولة قريبة من المدرك لا يستلزم سهوله  
 ادراكه قد ايدى البعض ان القريب من البصر القرب المفطور لا يكون  
 مبصر اقال المتألهون ان عدم ادراكه لا اجل كونه تقريبا اقرب اليها  
 قد عرفت مما بيناه ان المتكلمين لا يميلون الى كون حاصل كلامهم  
 المحتجب بالحجب الكثيرة القوية لا سبيل للنظر فيه واوضحه في نفسه  
 فكان ادعى جلا الحكم المذكور واورده في مقام الارضاح ما اورد  
 بان الشمس والذئبي يخرج منه مبادي ليل احواله اذا كان قريبا من  
 ليسهل الاخذ والترتيب مثلا اذا اردنا اثبات ان زيدا احبنا  
 فنقول جدا صبيحا وبيانا فصيحيا فبعد من احواله وترتيب  
 المقدمات بان زيدا له هذه الصفات وكل من له هذه الصفات  
 هو صبيح احبنا فاذا كان زيدا قريبا منا وقربنا لنا فنقدر على اخذ جواب  
 بالسهولة بالمشاهدة التفصيلية واما اذا كان بعيدا منا فلا  
 نقدر عليه فاذا كان مأخوذاً محتجبا بالحجب الكثيرة القوية بان يكون  
 كل حجاب عينا لا نقدر على اخذ المبادي ولو اريد عدم القدرة **قوله** ويؤيد  
 ما اخذ منا هذا الكلام لا حجاب له ولا اعتبار عليه وقريب منه ما قال بعد ما اخذ

مدركا  
 متفكرا

ان زيدا  
 خديج

دل

ما قال المولوي الرومي رحمه الله بنياحي استدلالنا هو بين بود بنياحي بين  
 بخت في يكمن بود واصل ان النظر ما لم يصل الى مقام تلك الالهيته  
 نظره ولم يعتمد بصره واذا وصل انقطع النظر بمعنى الترتيب فان لم يتبين  
 حين طلوع الشمس في الصباح عرفت **قوله** ولئن سلم استلزام فلا يتم  
 من عدم ادراكه ان لا يكون الا بعد مدركا حاصل منه كان من  
 اقتضا القرب سهولة الادراك فيسلم هذا المنع هو تسليم كون القرب  
 مقتضيا للسهولة ووجود مقتضى لا يستلزم اتفاقا فان لم يجوز ان يكون  
 مع ذلك لمن من الادراك فلم يكن مدركا واما الا بعد من كونه متغير  
 الادراك يجوز ان يكون مقتضى ادراكه متحققا وان لم يتحققا لا محالة  
 مدركا فعلم ان عدم ادراك الاقرب لا يستلزم عدم ادراك الابعد هذا  
 شرح مرام الشافعي وقد عرفت معنى كلامهم استدلال **قوله** وعلى ان هذا الال  
 لو تم دل على عدم حصول العلم في الهندية ايضا قد عرفت ما حققنا ان  
 والهندية ليست غريبة في النظرية محتجبة بالحجب الكثيرة القوية لا يخفى ان  
 من قال بافاة النظر يكون حاصل كلامه ان النظر الصحيح ملة فاعليه مستحجة  
 للشرائط فلا بد ان لا يتخللها من الذي هو العلم عنه سواء كان عدم التخلل  
 عارضا او عينا كما عرفت تفصيلا سابقا بما قال في نظر كل احد من كل وقت  
 في كل حال لا بد ان يفيد المنكر كما وقع لخطا لا نظاره فحيز ان يتوقف  
 في كل من الكليات او بعضها وحاديا او ثانيا او ثلثا وربع الدجاء  
 الكليات اما بالسلب الكليات او السلب الجزئي مع الدجاء الجزئي فيشعب منه



احتمالات كثيرة فبأي احتمال قدر كلام المهندسين لا بد ان يقرر عليه  
منطقا على دعواه فيكون ايراد الشك ايراد اعليه فليكن التفصيل  
ولا تغفل ان مرادهم لا يخلو عن الامر من احد هاتين الارياد عن النظر  
الصحيح مع القول بتحقيقه واما بينهما انه لا يتحقق النظر الصحيح في الارياد فليكن  
حال كجواب وليعلم ما اجاب به الشك وذهب اسما عليه كحاصل فهمهم  
ايضا في افاده النظر العلم في الارياد كالمهندسين والفرق بينهما  
ان المهندسين لم يقولوا بحصول العلم في الارياد اصلا ويقولون كما  
يؤخذ منها باليق واللا جري بخلاف الاسما علية فانهم يقولون بحصول  
العلم فيها كالمعلم **قوله** مستدلين بان الاختلاف في معرفة الله  
تم في هذا الاستدلال منهم كاستدلال المهندسين مما عرفت  
في تفصيل كلامهم فهو فيه وما اجاب به الشك من ان كثرة الخلاف  
لا يدل على عدم حصول العلم فهو جواب عنه **قوله** وبان التاكيد في  
في العلوم الضعيفة كالنحو والحق الى المعلم للاحتياج اليه فيها باعتبار  
معرفة الاصطلاحات واما نفس الصواب النجوية مثلا فيمكن ان يحصل  
لها بنحو الانظار التي قد راعاها علماء النجوما علية ما في الباب انه غير فاللازم  
ما ذكرناه هو التغير لا الامتناع والاطلاق في التغير فانما يكون بان  
تحصيل معرفة بالنظر في غاية التغير وكذا الدليل الاول لا يدل على التغير  
لانك قد عرفت في جواب استدلال المهندسين ان كثرة الخلاف في الارياد  
على عدم حصول العلم ثم يلزم من كثرة الخلاف والمعارضات والمنافضات

مدل  
بحصول

فقتنا ان المطلوب فرغاية الاحتجاب في شبهة بغيره فالوصول اليه في غاية التغير هذا  
هو المراد بقوله قلت هذا انما يدل على التغير دون الامتناع **قوله** على ان كثرة  
الخلاف لو كان دليلا على عدم العلم بهذا انقض جهاان وليكن لو تم دل على  
عدم العلم بمطلوبكم والتاكيد بغير علمكم فانكم ختمتم بالاحتياج الى العلم والحكم بالفرق بين  
الاختلاف بين الكثيرين فان الاول يدل على عدم العلم بخلاف الثاني حكم لان  
الاستدلال لم يكن الا بكثرة الخلاف مع قطع النظر عن مورد كماله  
**قوله** لدل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به يعني ان اختلاف  
في الاحتياج الى العلم قد وقع في الكثيرين فلما ان كثرة الاختلاف في المعارف  
الالهية دلت على عدم حصول العلم للمخالفين بان المعرفة لم تحصل لتاخر  
اي ناطر كان فلا بد ان يدل كثرة الخلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم  
حصول العلم بالاحتياج الى المعلم والتاكيد بغير علمكم تحتمون بالاحتياج **قوله**  
لاننا نعلم بالضرورة ان من علم بغيره ان النظر الصحيح على فاعلية جملة  
الشرائط فاذا اتحقق لا بد ان يتحقق معه من غير ان يحتج الى شيء  
من المعلم وغيره فالاحتياج الى المعلم غير معقول **قوله** وان علم حصول  
العلم بدون المعلم كذا قالوا في العلم ان يميز ما بهم حيث نقل عنهم انهم  
قالوا معرفة الله لا يحصل بدون المعلم واستدلالهم بالوجهين المذكورين  
لا يناسب هذا التغير فان الاحتياج الى المعلم للنجاة لا يحصل معرفة  
**قوله** قلنا كفي ان يعتد لصاحب الشرع معلما والقول انما في  
العلم اذا سلمتم كون النظر مضيدا او قلتم بالاحتياج الى المعلم للنجاة قلنا نحن



سبب الذات

ايض نقول العلم حاصل من النظر لا بفيد الحاجة مالم يجد من الشرح شارع يؤخذ  
 اي النبي عليه السلام معلم القرآن امام وهذا القدر مما لا بد منه واما  
 الامام معصوم الذي قلتم كونه فهو محال لاجابة اليه **قوله** اعاد لفظ  
 العالم المتوسط النظري يعني انه لم يأت بالضمير مع سبق ذكر العالم البعد  
 للرجح المتوسط بحيث النظر به الوجه مخصوص بهذه الاعادة واما  
 الاعادة في مبحث فناء العالم فللاهتمام ووجه الاهتمام جاريهم منها  
 ايض **قوله** استدلال القوم عليه بانه محدث وكل محدث فله محدث  
 بالضرورة في اعلم ان في اثبات الواجب طريقان احدهما طريق  
 الحدوث واما للمتكلمين واما فيهما طريق الامكان واما للحكام  
 وهذا استدلال على طريقه متكلمين واداد بالقوم متكلمين فمقتضى  
 المتقدمة متين ثبت ان للعالم صانعا واما ان الصانع قديم فاما  
 ثبت بقوله فاما ان يدور او يسلس او ينتهي الى محدث قديم  
 فيثبت ان للعالم صانعا قديما يكون صانع العالم قديما واما  
 انه لم ينزل ولا يزال فان ما ثبت قديمه متنع عدمه كما تقرر عندهم  
 فاما ادب قوله لم ينزل ولا يزال هو العدم اللاحق فان العدم اللاحق  
 اما قبل زمان التكلم او بعده لا الاول لانه بقوله لم ينزل ولا  
 ينزل الى الثاني بقوله ولا يزال وانتفاء العدم السابق معلوم من  
 العدم اللاحق **قوله** اذ لو لم يكن واجب الوجود في بعض احوال لم يكن  
 الصانع القديم واجبا لكان ممكنا فيكون جادنا لان القديم يتا

فرضنا

مع

فالمحذور لازم التاثير للامكان

يتا في التاثير فيه عندهم اي عند المتكلمين يعني ان الممكن لازم التاثير  
 فيه والقديم عندهم يتا في التاثير فيه فاذا كان القديم متاثيرا للامكان  
 الامكان كان متاثيرا للامكان ايض فاما كان ممكنا لم يكن قديما  
 فيكون جادنا فيحتاج الى محدث هذا خلف لاننا قرنا الانتفاء فان  
 قلت فعلى هذا لا يحتاج الى قول فيحتاج الى محدث لان كونه جادنا  
 مع فرض كونه قديما هذا خلف قلنا هذا اشارة الى خلف اخر وهو ان  
 عدم الانتفاء مع فرض الانتفاء وسكت عن الاول كتفاء لظهور  
 اما كون القديم متاثيرا للتاثير لان التاثير لا يجوز ان يكون في  
 الوجود واللا يلزم تحصيل حاصل ولا في حالة العدم واللا يلزم اجتماع الوجود  
 العدم فلا جرم يكون في حالة الحدوث فالحدوث لازم للامكان فكل  
 ممكن جادث الا ان لزوم التاثير للامكان مبني على ملك الامكان  
 وقد كان الكلام في مسلك الحدوث فتأمل حتى التاثير **قوله** ولو جرد  
 التاثير في القديم فيعني ان كون الصانع القديم واجبا لكان ثبت  
 بناء على مذاهب متكلمين من ان القديم لا يكون ممكنا كما انتمينا ولكن  
 ان سبب التاثير بناء على ما ذهب اليه الحكماء من جواز كون القديم ممكنا  
 متاثيرا بالامكان بسبب الاحتياج الى المؤثر فلو كان الصانع  
 القديم ممكنا لاحتج الى المؤثر فاما ان يدور او ليس او ينتهي الى  
 قديم واجب والاولان باطلان فتعين الثالث فيحاجنا الى الكلام  
 لا يرد ما اوردوه الاستاذ المحقق في هذا المقام **قوله** وهو الوجود مطلق



في اعلم ان المنتزعين من اهميات الموجودات هو المعنى الذي يعبر عنه بالقارة  
 ليست وبه يمتاز الموجود عن المعدوم فانه لم يتصف به بل هو متصف  
 لما يقابل الذي يعبر عنه بالفارسية بنيتي وفي الموصوف الاول است  
 والموصوف الثاني ليست ويلزم هذا المنتزع الموجود بالمعنى المصدرى  
 لا يحل الموطاة على شئ من الموجودات فلا تصور كونه عينات  
 منها وحل الاستحقاق على الجميع سواء كان واجبا او ممكنا ولا تصور  
 كونه عينات لقيام ماخذ الاستحقاق به فغنية الوجود لخاص للواجب لا  
 الا باعتبار معنى الاول هو امر عام يشترك الجميع فيه فالموجودية عينات  
 انشاده في الواجب والممكن لكون الواجب بعينه الوجود والفرد في  
 الممكن بزيادة والفرد الذي في الممكن اما حقيقة منه قد حصلت  
 بالاضافة او فرد حقيقي مما ذكرنا من الالات لا يخفى الاضافة  
 وكلام الشئ ينظر الى الاول والفرد الذي يقولون بالعينية للواجب  
 لا تصور ان يكون من الانسداد حقيقة كما لا يخفى وحقيقة  
 المطلق ايضا قائم بالواجب كالموجودية ليست باعتبارها بالواجب بصرف  
 عليه انه وجوديا بالمعنى الاول موجودا استقامته بتعريف القيام  
 القيام بالنفس وبغير الموجودية بمعنى ترتيب الاتار واما صدق الوجود  
 باعتبار قيام حقيقة الوجود بالمعنى الاول فلا يخفى الى هذا التيمم اذ هو  
 قبيل قيام المتغير المتغير اذ هو من الوجود المصدرى بمعنى ما قام الوجود  
 من قبيل قيام المتغير المتغير كما في الممكنات لكون الموجودية بمعنى ترتيب الـ

هو وجود  
 قايمة  
 عرف

الآثار الخارجية ليست بهذا الاعتبار كما ان حصة من الوجود بالمعنى  
 الاول وقائم به نعم ويصدق الوجود مشتقاً منه والموجودية بمعنى  
 ترتيب الآثار والاحكام ليست باعتبارها اذ اعرفنا ذلك فاعلم ان  
 مبدء التميز معنى الوجود بالمعنى الاول كما لم يقتض في الواجب كونه ماب  
 الموجودية في المعنى المصدرى ولا حصة من المعنى الاول فعلى الملام  
 يجوز ان يكون ماب الموجودية في الممكنات ايضا فرد من افراد المعنى  
 الاول عينات فيها كما هو مذاهب الشيخ الاشعري ولم يلزم مجرد كون  
 الممكن واجبا اذ فرد من العينية فيه وفي الواجب او العينية في  
 الاول الجبل بخلاف الثاني والعينية لا يقتضي عدم المجولية او يكون  
 ماب الموجودية هو الواجب من غير ان يقوم بالممكن بل مجرد حصول نسبة  
 خاصة بينه وبين الممكن محبولا كيفيتهما كما قال في الصوفية الصفة الكلية  
 قدس العباد ابراهيم اعلم ان محققين من الصوفية قالوا لا بد  
 للموجود خارج من ترتيب الآثار الخارجية فان كان ترتيب الآثار  
 مشروطا بضم صميمه اليه فامكن والا فممكن الواجب والضميمة عباد  
 من الوجود والصفة يوافقونهم الهمنا ونحالفونهم الوجود المعنى  
 يكون في الممكنات موجودة به فانهم قالوا بقيام ماب الموجودية بالممكن فلو  
 عندهم ما قام به الوجود والصوفية قدس العباد ابراهيم يقولون الضميمة  
 التي هي الوجود هو الواجب بجانبه ولم يدر بضم الضميمة هو حصول نسبة  
 بينه وبين الممكن كذا محبولا كيفيتهما بعد ان ليست بالقيام فبأنه



الواجب المطلوب منه عليه منبدا الآثار والاحكام فيمكن ان يكون الوجود  
بالمعنى المصدرى لاجته من الوجود بالمعنى الحاصل بالمصدر وذلك  
منه قايما به عندهم بخلاف الفلاسفة فانهم يقولون بقيام الوجود بالكم  
بالممكنات فالصوفية قد ساروا هم لم يقولوا يكون غير الواجب  
الآثار اصلا واما الفلاسفة فهم يقولون يكون حصة من الوجود او قد  
منه قايما بالكم مبدء الآثار وكل من الطائفتين يحكم بمخافة وجوب  
الوجود لا احتياج الوجودية الامر سوى الذات فالوجودية بوجودها  
مكروه وان كان وجوده مقتضى ذاته لا احتياج في موجودية الوجود  
هو غيره وجمهور المتكلمين يقولون لا احتياج في الوجود والغير مافى الوجودية  
فالوجود بوجوده لا يقتضى ذاته اقتضاء ما واجب واهم يقولون  
الوجوب الامتلاء والامكان انما اعتبر بالنظر الى الوجود  
للا النسبة الى الموجودية فلهذا الاعتبار يكون الواجب مالا يكون  
مختار جاني وجوده للغيره لاما لا يكون مختار جاني موجودية الوجود  
الفلاسفة لما حكموا بكون الممكنات موجودة بما قام به من حصة  
الوجود وبقيامها بالواجب وكونها كسائر الصفات الاعتبارية  
من غير ان يكون الواجب موجودا فيجوز ان يسلك المتكلمون  
تجاسوا عن ذلك فحكموا بكونه موجودا بما قام به كما حكموا بالممكنات  
ولم يرد عليه علم الصوفية قد ساروا هم لم يقولوا يكون  
ما به الموجودية في الكل شيئا واحدا هو الواجب لا يميز عليهم كون ما به

الوجود  
كون

ما به الموجودية غير قائم بالموجود وهو ما يستبعد بحقول اهل الطريق لكن  
الهم طريق الابدسكنه غيرهم مع انه ليس في مرتبة من الوجود بحيث لم يقبل  
يدرك العقل ان ترتب الآثار على شي وظهر احكامه منه لا يقتضي  
ان يكون مبدء تلك الآثار ومنشأ ذلك الظهور فيه ولا يقتضي العقل  
منه ولعل من تأمل جيد نظرا لثبات ان العالمين بعينية الوجود  
بما حاصله انه لو كان وجوده واجب زايده لا احتياج الواجب نعم في موجودية  
الغيره وهو وجوده فيكون الواجب ممكنا قد قبل شيئا لمحقق قد سار  
في حجة هذا الدليل من السبيل قد سار في حجة هذا الدليل قد سار  
ما يتعلق به من ان يكون للمواد الثلاث معتبرة بالقياس الى الوجودية  
عدم احتياج الواجب في الوجود والغير لاني الموجودية اليه وساروا ايضا  
بان مراتب الموجودات في الموجودية ثلث لا مزيد عليها اذ ما الموجود  
بالغير الذي يوجد غير هذه الموجودات ذات وجوده بغير ذاته  
جده بغيره انما فانظر الى ذاته وقطع النظر عن موجوده اكثر في نفس الامر  
انفكاك الوجود ولا شبهة فانه يمكن ان تصور الانفكاك عنه فالتصور  
المصور كلاهما مكمرا وهذه الحالة حاله كهيته الممكنة كما هو المشهور واسطفا  
الموجود بالذات بوجوده وغيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء ما يمكن  
انفكاك الوجود عنه فلهذا الموجودات ذات وجوده بغير ذاته فتمت نفكاك  
الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور الانفكاك فالتصور في التصور  
وهذه حال الواجب على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات



بوجوده عينه اي الذي وجوده عين ذاته فمذا هو الموجود وليس وجوده غير  
 ذاته فلا يكون تصور الانفكاك عنه بل الانفكاك والتصور كلاهما محال  
 انتهى قال الشرح العلامة في حاشية على شرح الجريد للتجريد قوله لا غير عليها  
 لا يبايننا احتمال آخر وهو ان يكون الوجود جزءا منه لا نقول قسم  
 هو مرتبة الموجود والوجود مجزأة في هذا المقسم ومرتبة الموجود الذي  
 ذكرتم مركبة من مرتبتين فان مرتبة احد الجزئين ان عين الوجود مرتبة  
 الجزء الاخر للبخ عن القسمين الاخرين فيخرج عن المقسم بقية الوجود  
 فتأمل انتهى اعلم ان كون الجزء الاخر القسمين بان يكون وجود  
 الذي هو الجزء الاول مقتضى غيره الذي هو نفس ذلك الجزء او مقتضى  
 ذاته فيكون الجزء الاول واجبا على اصطلاح الحكماء والآخر ممكنا على  
 التقدير الاول واجبا على اصطلاح المتكلمين على التقدير الثاني لكن كون  
 الجزء الاول مقتضى الجزء الاخر في كونه واجبا فقيس كونه ممكنا مرتبة  
 الموجود الذي يكون الوجود الذي جزءا منه مرتبة من المرتبة الاعلى  
 والادنى فبقية الوجود جزءا خرجت لفاعل ان يقول لا تشك ان مجموع  
 موجودا جبري حقيقي جزئية مغاير كسائر جزئيات الموجودة وهذا الموجود  
 بالغير اي الذي يوجد وهو هو جزءه وله ذات ووجوده غير ذاته اذ  
 الجزء غير كل موجود غيرهما وهو جزء منه الصورة داخلية الصورة  
 الاولى مع انهم حكموا فيها بما كان انفكاك الوجود وامكان تصور  
 انفكاك عنه وليس كذلك كما لا يخفى والقول بان مرتبة هذا الموجود مرتبة

دل  
 الوجود  
 والوجود

مركبات  
 موجود

دل  
 جده

دل  
 الاسم

دل  
 بالوجود

مركبة من المرتبتين لا ينفق لان هذا الموجود على ما ذكره يلزم ان يكون  
 في اعلى مراتب الموجودية لان بناء الاعلانية على قوله ان لا يتصور وهو  
 كذلك ثم لا يخفى انه ان اريد بانفكاك الوجود والعدم لا يكلايم عدم تصور  
 العدم في الموجود بالوجود والعين او بتصور عدمه لرفع ذاته الذي هو الوجود  
 وان اريد به ما هو منطوقه فعدم تصور الانفكاك سلم لكن هذا التقدير  
 لا يلزم كون هذه المرتبة اعلى اذ الاعلانية او الاقوائية في الموجودية باعتبار  
 عدم تصور العدم وقد عرفت انه يتصور فيه العدم بل العدم القوي  
 ولنا لهذا الكلام تفصيل فرسالتنا الوجودية فمن اراده فليرجع اليه  
**قوله** والبرهان يدل على ان كون ممكنات في ذاته ان كون ممكنات بحيث  
 يمتزج منها الوجود ومطلق لما كان لتاثير الفاعل فيها وخلق الفاعل  
 ايضا لو كان كذلك يلزم الشرح اوله ووجب ان ينتهي الى فاعل لا يكون  
 امتزج الوجود ومطلق منه لتاثير الفاعل فيه وهذا التقدير لا يلزم ان  
 يكون ذلك الفاعل وجودا متائلا مع موجود الوجود ورايه يقضي ذاته  
 حتى يلزم الاستناد الى وجوده ويكون تخصيصه سلب الاضافة الاخره  
**قوله** فان قلت ان اريد بالموجود وسمي المشترك في حاصله ان  
 الوجود وليس لانه المعنى المشترك والقول بحقيقة لا يصح بالبداهة والى  
 يقولون بكونه عيناً سواء كان ام ليس له وجود في الواقع بل سموه  
 باسم الوجود فانزعج كقولنا لفظيا بان اطلقوا اللفظ الوجود على  
 هو سواء لم يطلقوا هذا الاسم عليه **قوله** قلت المراد به ما هو مبدء تميز



هذا المفهوم البديهي في فان مبدأ انتزاع هذا المفهوم ليس بغير مفهوم  
 والوجود ليس الا هو فيلزم كون التزاع لفظيا كما قال ولا قلنا مبدأ  
 انتزاع مطلق لا يكون الا سداوه وفرد الوجود وجود في اصله هو  
 ان مبدأ انتزاع الوجود مطلق والواجب هو ذاته فيكون ذاته  
 فردا منه واما في الحكم فمبدأ الانتزاع فيه انما هو على فرد من الوجود  
 المطلق حصل في الفاعل في الحكم وهو مبدأ انتزاع مطلق فالوجود لا يد  
 في الحكم قائم به **قول** فان قلت على نذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كان  
 حاصله انه لو كان مرادهم بعينه الوجود بعينه مبدأ انتزاع هذا المفهوم  
 والمتكلمون لما قالوا بعينه الذات للوجود ولو فهم ان يقولوا يكون ذاته  
 بذاته مبدأ الانتزاع هذا المفهوم فلا يبقى نزاع بين الفريقين بل  
 منها قال بما قال به الآخر **قول** قلت القائلين بعينه يستدلوا على  
 بطلان هذا المذهب بان في حاصله ان القائلين بعينه لم يقولوا  
 بما قال به المتكلمون لا بطلان بعينه التي قالوا بها وهم ايضا يقولوا بما  
 قال به القائلون بعينه لانهم لما قالوا بعينه الذات للوجود قالوا الوجود  
 سوى الذات والقائلون بعينه لم يقولوا به خلاصته ان التزاع  
 بين الفريقين باق بعد ما قالوا بان المتكلمين قالوا بان الذات  
 بذاته مبدأ الانتزاع هذا المفهوم وقالوا ايضا الوجود سوى الذات  
 لانهم قالوا بعينه الذات للوجود والقائلون بعينه قالوا انهم يكون  
 الذات بذاته مبدأ الانتزاع هذا المفهوم ولم يقولوا الوجود سوى الذات

فردا

يكون

مطلب

ما بهيته

الذات بل يقولون معنى كون بداية مبدأ الانتزاع هذا المفهوم ان يكون  
 فردا منه فكونه بذاته للانتزاع في كلامهم نجر الى كون وجود الوجود كون  
 بذاته مبدأ الانتزاع في كلام المتكلمين لم نجر اليه لانهم قالوا بعينه  
 الذات للوجود وبين الفرق بين الفريقين وهذا هو المراد بقوله كون  
 بذاته مبدأ الانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق هذا ما يتلوه  
 في التطبيق بين السؤال والجواب وبقي ههنا شيء هو ان كون بداية  
 مبدأ الانتزاع هذا المفهوم يقتضي ان يكون فردا من الوجود فاما  
 لزمهم من قولهم بالبعينه لزمهم بعينه ولم يطلقوا وقالوا بزيادة الوجود  
 فلو اعرض عليهم بهذا الوجه فلم ان يمنعوا استلزام البعينة كونها  
 مبدأ الانتزاع فان ذات العلة التامة للشيء لا يلزم ان يكون  
 مبدأ الانتزاع ذات معلولها كما في الواجب والعقل الاول لو تمك  
 بان العلم بالبعلة يستلزم العلم بالمعيق هذا ليس معنى الانتزاع  
 كما لا يخفى وخرج منه جواب آخر عن سوال المذكور بمنع قول القائلين  
 الذات علة للوجود ويكون ذاته بذاته مبدأ الانتزاع ذلك المفهوم  
 اعلم ان ههنا الاستاذ زده نقل عن بعض معاصريه بان من قال بان  
 مهية تع مقيده بوجوده فقد قال بان وجوده عين ذاته من حيث  
 لا يشعر وحاصل ما قال ان الوجود ليس الا مبدأ لا يتبدل ولا يمار  
 خارجية فاذا كان الذات مبدأ له يكون مبدأ لا يتبدل ولا يخفى  
 بالوجود ليس الا هذا فيكون الذات وجودا وتلقى ههنا الاستاذ بهذا



الايراد بالقبول الاستادرة ايضا فلهذا لم يكن  
 ان يبق الامر في جرحه بغيره فيكون خارجا لوجوده  
 ليس كذلك اذ هو من مقولات الثانوية فليس خارجا لوجوده  
 اذ لا وجود له بل هو من انتراعات كما لا يخفى فلا يكون الذات مبدءا  
 للامر خارجا **قوله** وهذا التقرير ينكشف كثير من شبهة نعمتها ما اورد  
 على الفلاسفة من ان الموجود معناه ما قام به الوجود وكذا الواجب موجود  
 بعينه الوجود ولوا ريد بالموجود مفعول عام منه ومن نفس الوجود لم يزم  
 يكون الوجودات الخارجية لمكانات موجودات واجيب عنه باختيار  
 الشق الاول تعميم القيام بالقيام بالنفس والغير والوجود في  
 الواجب قائم بنفسه بخلاف وجودات لمكانات وحاصل تقريره  
 الفلاسفة يرجح لانه الجواب قد مر **قوله** اما سمعنا فقولنا هو الذي  
 الا اعلم ان هذه الالية وقعت في مقام التخييل فيكون اللام الغيب  
 والسمادة للاستغراق بقرينة المقام وليس شئ الا انه داخل في الغيب  
 والسمادة فيثبت به انه عالم بجميع المعلومات من ذاته وغيره كلية  
 او جزئية موجودة او ممكنة او معدومة متصفة اعلم ان علمه سبحانه بانه  
 المعدوم تفصيل سيورده في محل لا يتنبه به واما التوقف باعتبار  
 ان تحمل العلم وان لم يكن مما يتوقف عليه ارسال الرسول كذا اثبات  
 ارسال الرسول متوقف على اثبات عموم العلم كما يشير اليه في مبحث اقداره  
 فليس في آخر من مخصوصات الشئ والقوم كما لم ينقطعنا عليه سدا

مبحث العلم

الحجج  
المجوز

لولا الايات والاحاديث بل دعوا ان التمسك بها اول ولنا في كل  
 سيجي انشاء الله تعالى في مبحث القدرة **قوله** واما عقلا فلا انفعال  
 المتقنة نعم اعلم ان جميع افعال الواجب سبحانه واقعة على وجه الا  
 تقان لان كل ذرة من ذرات العالم اذا تأمل فيها بطريق غائب  
 وعبر ارباب من بدائع صنعة تخرج فيها عقول العقلاء بل تحلي  
 منها ثم تتركب على بصيرة البصيرة كما وان يجعل العقلاء مجازين  
 لانهم يشعرون حقيقة قد تجب بحجاب لذرات والمتأمل العارف يشاهد  
**قوله** كل من يعلم شيئا يعلم ذاته هذا الكبرى القياس والصغرى ان تعلم  
 يعلم شيئا لما يبين من ان اثبات علمه يعلم غيره لعله بهذا  
 اثبات علمه يعلم غيره على اثبات علمه يعلم ذاته فانه هو الذي يعلم  
 حاصله ان ادعوى البديهة يعني ان من يعلم شيئا يعلم ذاته بالبدية  
 وتبين ان يكون مراده من قوله فانه هو الذي يعلم ان حاضر عند نفسه  
 ونفسه عالم والحضور عند العالم علم الحاضر وبعض الشئ كذا فانه يعلم  
 انه هو الذي يعلم فيكون حاصله ان الدليل ان كل من يعلم شيئا  
 يعلم ذاته يعلم شيئا وكل من يعلم ان يعلم شيئا يعلم ان من يعلم شيئا  
 يعلم ذاته فالواجب يعلم شيئا فكل من يعلم شيئا يعلم ذاته فثبت ان  
 الواجب يعلم ذاته هذا هو المطلوب واما التوقف في قوله كل من يعلم شيئا  
 يعلم ذاته باعتبار عدم لزوم العلم بالعلم فمذموم لان عدم اللزوم  
 ليس الا بخير الغفلة عن العلم ذاته بالعلم بعد التوجه ضروري وهذا

اريد  
 المبدأ  
 ليس في الأصل



الخوفان العلم في سبجان غير مجوز فلا يقتضي الامن الفاعل والعامل  
يلتزم ان يكون غافلا **قوله** هذا ما وافق فيه الفلاسفة يعني ان  
علم الواجب يتم بجميع الاشياء متفقاً بين الفلاسفة والمكلمين **قوله**  
هذا هو الشيخ الملازم بهذا المقام يعني ان اثبات نعم بالاشياء بواسطة  
اتقان الافعال وبالذليل السمع والاثبات علمه بذاته بالحوالة الى  
البداية او بحضوره هو الملازم بهذا المقام بطوره وهو **قوله** هو سبب  
فهمه اما الفلاسفة فابتدوا هذا المطلب بطريق طول الكلام فيه  
الوقت في حقيقة ومع ذلك لم يزلوا **قوله** يستمر منهم ان نعم في سببان  
الى ان كيف عني ان العلم منتهى فاني لم يسمول العلم وهم يقولون العلم  
الحسنيات فنقل هذا الكلام منهم ثم قرروا بقوله فيما سببنا قلت حال  
مذهب الفلاسفة في ان هذا الكلام منهم لاني في شمول العلم **قوله** حتى  
العلامة الطوسي في حاصل ما نقله في غير العلامة الطوسي ان العلامة  
نقل عن الفلاسفة انهم حكموا حكماً كلياً بان العلم <sup>بالعلم</sup> يجب العلم بالمفاهيم  
من حكمهم هذا علمهم بالحسنيات المتغيرة لانها معلولات لا تعلم  
عنهم ايضا قالوا بوجوب تغير العلم عند تغير المعلوم فيلزم من هذا عدم علمهم  
بالحسنيات المتغيرة <sup>المتغيرة</sup> المستقلة في العلم في سبجان ومع قطع النظر  
عن سبجان في العلم في سبجان يلزم ان يختصوا الحكم مع عموم ما اخذوه  
سياق الفقهاء ولا يجوز مثل ذلك في المعقولات فهذا خطأ وقع منهم  
فالصواب ان يبين علم الواجب بالاشياء على وجه يلزم مع نفي العلم

بشيء ولم يلزم تخصيص الحكم مع عموم ما اخذوه من شئ مع قو من سبب  
اليهم **قوله** فالصواب ان يؤخذ ببيان هذا المطلب من ما اخذوه من ان  
يقضي نعم لما كان بيان مطلب علم الواجب بالاشياء على ما بينوا خطأ  
فالصواب ان يبين وجه آخر بان يقضي العلم بالعلية بوجوب العلم بالمفاهيم  
سبجان عالم بجميع الاشياء كلية وحسنية لكونها معلولات لا سببان  
والاجب الاجناسر بالمفاهيم فلو لم يكن سبجان حياً سبباً بالشيء الى الجز  
نيات المتغيرة لان الادراك الاجناسر لا يمكنه الا بالذات الحسية  
وهو سبجان منزه عن العلم لم يلزم منه عدم علمه سبجان به ولم يلزم اي تخصيص  
الحكم مع عموم ما اخذوه فعلى هذا يكون قول العلامة فالصواب كلاماً من غير  
ثقة تيمناً لا عن اعتد على الفلاسفة كما هو الظاهر من سياق كلامه  
لان قوله حتى ان العلامة في تحديد العلم ان العلامة ايضا شئ سبب  
واقعي مع توغله في مقدارهم لا توجب العلم لهم لعل موضع الذي نقل  
الشيء هذا الكلام من العلامة من علمه كقول العلامة موجهاً فلما  
حكم بهذا ما فهمه في كلام العلامة ثم لا يخفى ان معنى كلام العلامة  
على هذا هو نفي الاجناسر والاثبات العلم بالنسبة الى الحسنيات المتغيرة  
لكن لا يمكن ان يقولوا بوجوب الجزئية في اوصاف المعلوم ويقول ان سبجان يعلم  
الجزئية على الوجه <sup>الجزئية</sup> الجزئية فيقول ان يقول بوجوب الجزئية في اوصاف  
العلم ويقول ان سبجان يعلم الجزئية في اوصاف العلم فيقول ان قلت حاصل  
مذهب الفلاسفة ان نعم في سببان لا يمكن ايراد العلم بان ما ذكره في



الانفك وجعلته فرخصا كما هو بعينه مفعلا فلا بد ان  
 مرادهم من نفي العلم هو نفي العلم الاحساس الذي هو العلم النجس في اصل  
 كلامهم ان الحسنيين المتغيرة التي معلومة لنا بالعلم النجس غير  
 معلومة لاسيما بهذا النجس من العلم لانه متغير والتغير في علمه سبحانه  
 فاللازم من هذا الكلام نفي العلم الخاص باللازم من قوله العلم بالعلم  
 يوجب العلم بالعلم كونه الحسنيين المتغيرة لكونها معلولات له  
 معلومة لهم نعم من ان يكون بهذا النجس من العلم او غيره ولا منافاة  
 بين نفي الخاص والبنات العالم فلم يلزم تخصيصه مع عموم ما اخذ  
 ولم يلزم ايضا كون بعض الاشياء مجهولا له نعم فلم يتوجه عليهم لا  
 كغيره فلم جعلت هذا الكلام منك وتركت كلامه الفلاسفة مقدرا  
 وحسروا ثم لا يخفى على المتأمل المحقق والمتفكر المدقق ان النجس  
 بجامع الاحساس فان جمهور اهل الحق اتهموا السادة بجهلهم  
 التخييل واثبتوا الاحساس فانه يقولون انهم بصير مخفي ان المفعول  
 بغير عنه بالفارسية بدين كماله نعم وما اخذه الذي يتغير جنسيا  
 حاصل له نعم زائد عليه لا ليس من جنس ما هو فينا وهو القوة  
 المودعة في العين فينفذ هذه القوة ويشيئ الاحساس من غير  
 تاثير حاسية حين تعلقها من غير انشام صورة المحسوس  
 في القوة المتخيلة عندها الاليس له قوة مادية في تياره وهو  
 سبحانه منزلة عن القوة المتخيلة عندها الاليس له قوة مادية عند لق

موضع

نعم وانتقاء التخييل كما يجب بغير الاحساس ايضا وانتقاء الاحساس من قبل  
 اميرين احدهما ان شرة الاحساس ثابتة بان يعلم الخ في علم الوجه  
 الحسني فيتمتع بفضله اكثر من كثيرين وثانيهما ان يعلم الخ في  
 علم الوجه الكلي فلا يتمتع بفضله اكثر من كثيرين وكلامه الفلاسفة  
 حيث قالوا بانتقاء العلم النجس بجامع هذه الوجودات الثلاثة فكل علم  
 يشمل ما ذكره العلامة لان العلامة صرح بنفي الاحساس في اصل  
 اعتراض الش على العلامة ان ما ذكرته يندرج في كلامه الفلاسفة  
 فكيف يجعله صحيحا فترك كلامهم بجهلهم والشارع ههنا لا يحقق فيهم  
 انهم ينفون الاحساس ويقولون بانه سبحانه يعلم الخ في علم الوجه  
 الكلي بحيث لا يتمتع بفضله اكثر من كثيرين ثم لا تحصل اذ لو  
 حمل قول العلامة فالصواب ان يكون الخ في علم الوجه ان يقال  
 قال العلامة هذه السيادة سيادة الفقهاء فهي باطلة جملة على طاهرها  
 فالصواب ان يعرف في غير الطويق مقصودهم نفي العلم الاحساس  
 لان نفي العلم مطلق وهم يشيئ العلم على الوجه الخ في علم الوجه  
 حسروا وهذا ان كان خلاف الطوق في العلم يجوز ان يكون  
 قول الش هو قلت حاصل فيهم اه رواعي العلامة بان ما حجت  
 كلامهم ليس موافقا لتحقيق مدعيتهم لانهم يقولون بالعلم على الوجه الخ  
 بل يقولون ان سبحانه يعلم الخ في علم الوجه الكلي واعلمنا هذا الرد  
 على موضوع النقل لم يتخلل الا العلم على الوجه الخ في علم الوجه  
 على موضوع النقل لم يتخلل الا العلم على الوجه الخ في علم الوجه

السقيم بما رثر



يتحمل ان يكون مراد الشئ من قول قلت حاصل في ان العلامة  
 وان وجه كلامي بوجه اعلم مراده هو انما هو العلم بالجزء على  
 الوجه الكلي فلا يكون ايراد العلامة بل يكون تحقيقا للعلم ووجه  
 عليه التبيين في هذا المقام ان الجواب نفى المعلوم ليس الا ان العلم <sup>بذلك</sup> <sup>تغير</sup>  
 كحضورى الارشاد في القول يكون العلم حين الذات العلم  
 او يكون العلم حضوريا مخلص غرض ذلك وكذلك فكون العلم اضافة  
 او صفة ذات اضافة مخلص ايضا كما لا يخفى وفي المحصول الارشاد  
 ايضا بكون ان في الجزئية المتغيرة باعتبار حاله المتغيرة معلومات  
 فكل حال صورة مرتبة في جانب العالم وهذه الصور وان  
 كانت متغيرة كصور المعلومات المتغيرة لكنها ليست متغيرة  
 بان يكون متبدلة في محلها فهذه الصور ازلية ابدية فمن اين  
 يلزم كون الواجب محل الحوادث وكيف يلزم فلو الواجب غير  
 صفة الكمال **قوله** قلنا حاصل كلام الفلاسفة انه تعلم العلم  
 كلاما نحو التعقل لا بطريق التجمل في لا يخفى على المتأمل حتى يتأمل  
 ان العلم بالمبهمات والسموات حاصل له نعم باتفاق المتكلمين  
 والفلاسفة ثم وقع الاختلاف بين الفريقين بان العلم يتعلق  
 بالمبهم والمسموع بل هو بوجه لا يطبق الا على المبهم المستحق  
 المسموع المستحق كعلمنا بالمبهم من ابصارنا اياه او بوجه  
 ينطبق على غيره ايضا بعد الاتفاق في ان هذا العلم الذي هو

هو الانكشاف التام حين الابصار والسماع ليس من قول القوم التي  
 فينا جمهور اهل الحق من المتكلمين بقوله بالاوان هو معنى السمع  
 البصر فيقولون ان السمع والبصر صفتان لا يدان عليهما  
 وما ترتب على القوى التي فينا ترتب على ما بين الصفتين لفظا  
 وكذا لا تدعى كما سبق في السمع يقولون بعد نفى القوى لا تدعى  
 العلم فهو سبحانه يعلم المبهمات والسموات وسائر الجزئيات نحو  
 التعقل اي يعلم الجزئية بان يفصله الذات وعرض جميع اوصافها  
 او خصوصياتها بحيث لا يخرج شيء عن احاطة العلم بالجزئية بذاته  
 وصفاته وخصوصياته نعم بعد تفصيلها بطلانها معلوم له نعم  
 فلا يوجب غير علمه متقال ذرة في الارض ولا في السماء وهو  
 سبحانه يعلم الجزئية بالوجه الكلي المنفرد بالخارج في شخص معين لا  
 بالوجه الجزئية الغير المنطبق بغيره فالكلي لا يخرج شيء عن عدم الا  
 انطباقه لا انطباقه بالغير صفاته للعلم فان العلم التجلي لا يخص  
 لا ينطبق بغير معلومه والعلم التعقل ينطبق به واما المعلوم فلا يضاف  
 بهما الا باعتبار العلم اذا عرفت انه علمت انه لا يلزم من كون  
 الكلي والجزئية صفة العلم لا المعلوم كون الجزئية ونفس الامر  
 مستر وطا يعلم عالم مع انه ليس كذلك لان الجزئية سواء كان علم  
 عالم اولاد لم لا يدب عليك ان جمهور اهل الحق من المتكلمين يعلم  
 البصيرة ايم ما اعطى نظرهم وما اعطى بصرهم في هذه المسئلة فانهم وجدوا

جزي في



بين مرتبة العلم بالقوى الجسمانية والعلم في القوى مرتبة في الشدة  
كما مرتبة الاول بل في القوى والتم وكلام الشئ المحقق مبنى على ما بهم  
واما انهم لما فتوا في هذا بهم فهو كلام آخر **قول** فلا خلاف في خروج  
الدراكي في المدرك يعني انه سبحانه يعلم الجزئية المعينة بالذات  
وصفات المعينة المفضلة المنهجية كلها من حيث الكليات في هذا  
الجزء فلم يبق شيء من هذه الجزئية غير معلوم فاي شيء اعتبر فيه  
من الدلائل والعرضيات بذاتها وعرضياتها معلوم لتمام  
فالجزء كما ان معلوم لنا معلوم لتمام الا ان علمنا باعتبار انه  
بواسطة القوى لا يطبق بغيره وعلته بعبء الاسباب  
بل تفصيل ذواتها وعرضياتها الكلية يطبق كل منها بغيره واما  
الكل من حيث الكل فلا يصدق الا عليه **قول** ومن كفر بهم حمل  
كلامهم على ذلك وكذا من شئ القول بناء على ما استدل به يعني  
ان الكفر والتشكيك حمل كلامهم على نفى العلم مطلقا بناء على ما استدل  
بين المتأخرين من ان الشخص داخل في قوام الشخص فهو شخص  
لان ما به الامتناع يجب ان يكون متمما معينا كما قالوا  
في كون اليقين معينا وان كان فيه ما فيه ولا يكون له نوع  
والا يلزم التسام فاذا كان الشخص جزءا من الشخص فالعلم يخص  
لا يكون دون العلم بالشخص وهو ما دعي اول الامر ان يكون  
المجرد المعقول بمنزلة ما دعي فيكون الشخص شخص ما دعي بالعلم فلا

فلا يكون عقليا اذ هو لا يتعلق بالا بالعلم به لا يكون الا جسمانيا  
ولا يكون الا بالالات الجسمانية وهو سبحانه منزلة في كبر الشخص معلوما  
واذا لم يكن الشخص معلوما فيلزم عدم العلم مطلقا بالتشخيص في  
كل شخص **قول** وليس هذا بهم فانهم لا يثبتون في هذا من الشئ  
لمن حمل كلامهم على نفى العلم مطلقا بناء على ما استدل به ان دخول الشخص  
لو كان من بهم يلزم عدم العلم مطلقا على ما قرر في ذلك فانهم لا يثبتون  
في الشخص اه ذلك ان تقول الشخص اذا كان خارجا فهو شخص بما ذكر  
ما دعي انما بما ذكر فيلزم عدم العلم بعينه ما ذكر في شرح عن علمه ثم قد  
علو اكبر فيلزم عدم العلم بالجزء ايضا لان الكلام العلم من حيث انه  
جزء والعلم بالشخص من حيث انه شخص لا يكون العلم بالشخص وان  
كان خارجا لان يق مقصود الشئ والحق في ما ذكرنا قالوا اما الجواب  
الحاكم للشبهة فهو ما افاده اول الامر كما بينته اليه وتفصيله وكذا ان تقول  
معنى كلام الشئ انه يشترط من المتأخرين ان الشخص داخل في قوام الشخص  
من شئ ان الشخص موجود وشخص ويلزم ان لا يكون له نوع والا يلزم  
لانما نقل الكلام في الشخص الشخص وهكذا هو ما دعي لان جزءا ما دعي  
ما دعي للموجود وما دعي الذي لا نوع له لا يمكن ادراكه الا بالالات الجسمانية  
لان العلم العقلي لا يكون الا بالتحصيل والتفصيل والتشخيص الذي لا نوع له  
لا يقبلها فاذا لم يكن معلوما بالعلم العقلي لعدم قبوله ولا بالعلم الجسماني  
لعدم الالات فيلزم عدم العلم بالشخص مطلقا ومنه يلزم عدم العلم



بالشخص واما اذا كان الشخص نفس الوجود الخاص هو وان كان كونه  
صفة اما دى ما يالكه ليس بوجوه فلا يدخل تحت قولنا الوجود هادى  
الذى لا نوع له لا يكرادركه الا بالالات الجسمانية فليعلم العلم  
فتدبروا حسنة التدبر فان الله لا يضيع اجر محسن **قد** بل امتياز  
كل شخص عن سائر افراد نوعه يعنى ان الامتياز فى ادى النظر  
بين شخص شخص بحسب عوارضها فلهذا يميز عن سائر  
ابيض هو اسود فاللون والمقدار وسائر العوارض سبب للامتياز  
بينها ولتدبر النظر يعلم ان الامر الذى يميز كان امرا حرو  
ظن ان يميز كان اماره وعلامة لان اقتضى ذلك الامر تلك الامة  
والعلامة بخلافها فادبر حكم ذى العلامة عليها فلو وقع مثل ذلك  
من صاحب النظر ليقع بعد التدقيق كان مساجحة منه كما ساجوا  
بمثله كثر كما خبرى حكمه لول على الدال كما سلكه كالمسلك  
مسائل النجود ذلك الامر هو الوجود الخاص هو يقتضى كل موجود وخص  
عرضا خاصا وهو مدرك لنا وفي ادراكنا تفاوت فلهذا يختلف الامة  
المشخص بحسب الظاهر فى المداير فبشخص عند شخص بعض مدركه  
وعند شخص اخر بعض اخر مدرك له واما الشخص الواقع فهو غير مختلف  
فكل موجود اما هو جبر او عرض وكل منهما يمتاز عن غيره لوجوده كخاص بحسب  
النظر الدقيق وبالاعراض الالهى بحسب النظر الخلفى لذات الموجود  
جوهرا كان او عرضا وحسب احواله القايمة لها ما يمتاز به كونه او

فيه

او موجودا وبعد التحليل وتفصيل يرجع الى المفهوم كايته بغير كلام من حيث  
الظن في شخص معين بناء على ما قالوا من انه ليس موجودا بغير خارج  
المعقولات العشرة كما نقله الشيخ في موضع آخر على شرح التكملة فاذا  
ادركت هذه الموجودات بالعقل بان يحصل كونه ينطبق على الكثير على ما  
فصلناه سابقا كانت الموجودات كلها باعتبارات العلم المتعلق  
بها كقولنا ان ادركت بالالات الجسمانية بان لا ينطبق الصورة  
العلمية الا بالشخص المعين كانت الموجودات حصرية باعتبار  
عدم انطباق علمها الا على الواحد فعلم من هذا التحقيق ان الحصر  
جاز ان يكون معلوما بالعلم العقلي وان الحصرية ليست اعتبارا  
ان فى الحصر امر داخل فى قولهم ليس داخل فى الظاهر ان  
المتاخرين ما عدا من قوائم الشخص داخل فى قوائم الشخص  
داخل فى الشخص الموجود بل قصدوا انه داخل فى مفهوم الشخص وهذا  
بالنسبة الى الوجود الخاص لان الوجود داخل فى مفهوم الموجود  
كون الموجود شخصيا ان الوجود كما ان مبدء الصدور الالهى مع انه  
من المعقولات الثانوية عندهم كذا منشأ للامتياز عن الاله  
فالوجود العارض بغيره امتياز معروفه عما سواه فان قلت الوجود  
المطلق باعتبار ذاته نسبة الى الجميع سواء فهو لا يميز البتة فهو بعد  
خصوصه يكون يميز اما بوجه خصوصه قلت ووجه خصوصه  
بذاته فلهذا الامر سواء كان شخصالا نوع له او طبيعة كلية سواء



كان داخل في قوام وجوده الخاص او عارضه فالوجود الخاص ممتاز بهذا  
الامر عما سواه امتياز اذ انما او عرضيا فالوجودات الخاصة تما  
يزات بذواتها وان كانت اقرار خصيصته كما في احتمال كون ذلك  
الامر طبيعيا كلية فهو سبحانه يعلم جميع الاشياء فقولهم لا يعلم شيئا  
المراد منه نفس العلم التخييل وهو في حقه سبحانه نقض بحسب تنزيهه نفى  
عنه فان قيل قد نقل هذا في قوله تعالى فوحي اليه ان الله قد  
قرر في حقه شيئا على شرح التوحيد ان في قوله تعالى لا يحد في الشخص المعنى  
الذي فهمه من مذهب المتأخرين واما القدماء فليسوا قائلين  
بذلك فانهم يقولون بان الوجود هو الشخص متحد بالذات بتغاير  
بالاعتبار فلهذا لا يخلص للمؤخرين عما افادوا من منع قلت صدر من  
المتأخرين كلام حمل بعض من نظرية على منعه يرب ما فهم اليهم ثم  
استدل منهم هذا المعنى المفصل بحسب لا يقبل التصرف في الحال التزم في  
اصل كلامهم بامنه والله المحقق نقل في حقه شيئا على شرح التوحيد ما  
نقل عنهم واهمنا في تحقيق فهمهم بحسب ارتفعت الحائقة بينهم  
وبين قدامهم بامنا بقرينة في تحقيق المراد والحمد لله رب العالمين  
**وقد** يعني ان هذا النوع من الوجود المقارن لتلك النوع ان معنى امتياز  
بوجوده الخاص ان هذا النوع من الوجود مخصوص به فامتناز به  
مثلا غير موع ان مهية كل منهما انما ان زيد انسان صاحب  
نحو خاص من الوجود ومرت صاحب نحو خاص اخر منه فليس الامتناز

متميز بينهما الا باعتبار الوجود الخاص وكل وجود خاص يقتضي اعراضا  
مخصوصا هي الحواضر فخصيصه بحسب النظم الحلي ولا يمكن ان يكون  
نحو الوجود وخصوصيته باعتبار تلك الحواضر او الوجود والموضوع  
وخصوصيته مدخل في خصوصية العرض كما يقرر في موضعنا واما خصوصية  
الوجود فقد حققنا في الحاشية السابقة **وقد** واذا كان فهمهم هذا  
فلا يجوز كفرهم اذ لم يلزم قولهم بالجهل في حقيقة ثم غر ذلك علوا كبيرا  
بل يقولون بالعلم التفصيلي الذي لا التفصيل في قوله واهل الحق ايضا  
قائلون به وكلهم يجهلون ما قالوا بالسمع والبصر انما عاينوا بالحواس  
النفس امتياز نحو اخر من العلم وهو انما كشاف التام الذي لا يحد  
بالرؤية والاسماع من غير ان يقولوا بالذات فهم لم يقولوا في  
العلم بالجنس ثبات الهادية لا يمكن الا بالذات بحسب ما قد حققنا  
سابقا في الحاشية المتعلقة لقوله فالصواب ان يكون في حقه  
التالية لها **وقد** سواء كان صوابا او خطأ ويحتمل ان يكون السارة  
الى ما كتبه في الحاشية المتعلقة بقوله قلت فاصل مذهب اخلافة  
من قولنا وكلام الشارح واهمنا في فهمهم واما انهم تنافوا في  
فهمهم هذا فهو كلام آخر **وقد** كالا شعري فلا سفة الاسلام علم  
ان النظر من ارجاع السمع والبصر الى العلم هو في باين من ايقين  
فان النظر من حال الشئ الاسعري الذي بالتع في اتباع طواير النصوص  
روح الدروحة ان يكون مراده منه انما هو اطلاق باعتبار



الثمرة في داية العلم لانه يفسر الروية بالانتماء في التام الذي يكون عند  
 وجه الذي الباصرة الى المبصر والارجاع بهذا المعنى لا يقتضي نقص  
 البصر وتسر على هذا حال السمع الا ان يكون هذا الكلام محله  
 قايلا لانه لا تغفل عن مثل كيتاني ما استمر من المتأخرين من  
 الفلاسفة **قال** فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل لا يتبدل  
 فيحصل ان الصادق من الفاعل المختار يتوقف صدوره عند  
 على تصوره بالوجه كسب في كيتاني في نظره غير حيزه فلا يلزم لا خيرة اما  
 تصوره نحو التعقل وهو التصور بالوجه الكلي فلا يكفي في صدوره اذ  
 نسبة الى جميع كسب ثباته سواء فلا يصير ثباتا داعيا للصدور  
 هذا كسب في الواجب كيتاني فاعل مختار عما ذكرتم وان وقع التكيف  
 فلا يرفع التناقض بين كلامهم لان هذا المقرر ثباتي القول  
 بان لا يعلم كسب ثبات بالوجه كسب في **قال** ولذلك ينبغي ان الفلاسفة واداء  
 النفس كسب في ان الحركات كسب ثباتا كانت صادرة عن الفلك كسب في  
 عندهم فلا بد ان يكون الحركات متصورة للفلك بالتصور كسب في  
 الذي هو العلم كسب في وهو لا يتصور بدون القوة الجسمانية والنفس  
 الجردة لا كسب في عن عمدته فاضطواني اثبات القوة  
 الجسمانية فانه يتصور **قال** قلت قد صرح بعضهم بان المعطل الذي  
 لا مثل له من نوعه في غير الله وان قالوا يتوقف الفعل على التصور  
 كسب في قد صرح بعضهم بالوجه كسب في ان الرأي الكلي يكفي

يكفي في صدور كسب في الذي لا مثل من نوعه فعلم منه ان قولهم  
 يتوقف الفعل على التصور كسب في مشروط عن ظاهره ومعنى  
 عن الظاهر لا يرفع اعلم ان معنى صحة صدور كسب في لا مثل  
 من نوعه كسب في ان تصور النوع المنحصر في الفسرد يكفي  
 في صدور الفسرد ولا يحتاج صدور له لا تصوره بخصوصه  
 حاصله ان يكون صدور الفسرد مشروطا ببق تصور الفرد كسب في  
 انما هو في الفسرد والغير المنحصر نوعه فيه لعدم كفاية تصور نوعه  
 لتساوي نسبة النوع الى جميع الاشخاص اما النوع المنحصر في  
 الفرد فليست نسبة الى جميع كسب ثباته سواء فيصح ان يكون  
 تصوره واسطة في صدور كسب في الذي المنحصر هو فيه اذ علم كسب في  
 يبرح بلا مرجح ان قلت كسب في اذا كان صادرا بالاختصاص  
 يجب ان يكون متصوفا لاولا على ما هو عليه ثم صدور موقفا  
 ومطابقا عليه كما اننا اذا اردنا بناء مخصوصا فتصوره اولاً ثم  
 تفعل موافقا لتصورنا قلت هذا اول الكلام لان هذا في  
 الفسرد والغير المنحصر نوعه فيه مسلم واما في الفرد المنحصر نوعه فيه فغير  
 مسلم ثم لا يخفى عليك ان انحصار النوع الفسرد وان كان  
 بآية عن الانباء الاخر للوجود يكون الانحصار بآية انفسا  
 والآخر وان كان من غير آية عن الانباء الاخر للوجود  
 كسب في من شرطهما لم يتحقق وهذا المنحصر في الفسرد الذي

رزقي

استماع



يتحقق شرط وجوده يكون الا بخصار مع امكان افراد آخر  
 فاذا كان انفرادا اخر متمتعة بآباء الذات او انتفاء شرط  
 فيند باب اضافته الوجود على انفرادا اخر فيصرف الوجود اضافة  
 بواسطة العام الى الخاص من غير احتياج الى الصورة او لا  
 فالفرق القابل كما في القول بمتفاد الوجود بمفاض على العام **قوله** من  
 البين ان اذا اعتقل الى قوله يكون هذا العنصر والمركب لا مثل  
 من نوعه هذا جواب عما يق من ان يكون التصور كسنة في صورة  
 عن الطود ان وقع الترافع لذكره في المنفع في المقام لان الكلام  
 كان في ان العلم بالجنسيات مطلقا لا يكون الا بالوجه الكلي فليكن  
 منه ان يكون الرئي الكلي كافيا في صدور جنسيات مطلقة  
 نقل عن البعض الشيخ الرئيس بخصوص الجنس في تلك التي لا  
 من نوعه فاجاب بقوله ومن البين عتق هذا بان كل من الموصوف  
 والعراض اذا تصور بكنهه بحيث يصح مجموع منجز في فرد  
 ان يكون هذا الكلي المركب المنجز في هذا الفرد واسطة  
 صدور ذلك كسنة في وادعي الشئ ان هذا المركب نوع بنية  
 الى الفرد والمركب وذلك الفرد المركب فردا امثله من نوعه  
 الذي هو المركب الكلي المنجز فيه مطلقا في صدور زيدا من النوع فرد  
 بل افراد كفي كون مجموع الانساق والمفاهيم الكلية التي معها من  
 العوارض منجز فيه **قوله** على انه لا يشرق بين النوع المنجز في فرد

فرد والعرض المنجز فيه في هذا الحكم حاصله انه لا حاجة الى اعتبار الموصوف  
 مع العارض في تصحيح كسنة في فرد فان العارض المنجز في  
 معروض من شخص كفي في كونه واسطة في الصدور من غير حاجة  
 الى اعتبار الذات المنجز في الفرد في كونه هو كونه بمنجزه لا يدخل  
 للمذاتية فيه فلا تضره العرضية **قوله** ويكفي التوفيق بين كلاهما  
 ان الرئي الكلي لا يبعث منه شوق كسنة في فيلزم منه ان لا  
 يصح صدور كسنة عن الرئي الكلي الثاني ان المعلول الذي لا  
 مثل له من نوعه يصح صدوره عن رئي كفي فالقول الاول لما  
 كان منافيا باعتبار لا اذ لم للقول الثاني بوجوب التوفيق بينهما **قوله**  
 الكلي عند اهم المعينان التوفيق بتعيين كسنة عن حقيقة كفي  
 ايضا فليكن ان الكلي المنجز في الفرد في حكم الفرد والشوق الكلي  
 المبعث عنه ايضا في حكمه باعتبار عدم تساوي نسبتته الى جميع  
 ارجحة بالخصار في ذلك الفرد **قوله** وصحة الصدور مني على المعنى الاول  
 مع عدم الاستدراك في الواقع لا يخفى على المتأمل ان كون نفس  
 غير مانع لا يدخل في صحة الصدور **قوله** وكذا ينبغي ان يكون في العكس  
 تصور جنسيات البراءة بحيث ينجز في فرد فلا يثبت النفس المنطقية  
 ان الاستدراك نقل عن ان المدقق كنهه المنجزة انه قال في قوله  
 على التجريد وما قيل في الجواب على ان النفس مع الارادة الكلية  
 امر قارو العلة القارة ما ينضم اليها امر غير قارو فيمكن ان يقتضي امر غير



قارن لا الزم تخلف المعلول عن العلة لا بد من ذلك بل هو دليل  
 انتهى كلامه حاصل ما نقل عن الشان النفس المنطقية في الفلك  
 خبره مثبت في الدليلين اجماعهما ان الحركة الجزئية الصادرة  
 من الفلك بالاختيار تقتضي ان يكون متصورة بالوجه  
 او المتصور بنزاع من هبادي الافعال الاختيارية والنسوة  
 حشر في الذي هو العلم التخيلا لا يتصور من النفس المحررة في  
 المتكفل فلك هو القوة جسمانية المسماة بالنفس المنطقية فلا  
 ان يكون للفلك نفس منطقية وهذا هو الذي يثير اليه ههنا  
 بقوله ولذلك لا يتصور في الفلك وراة النفس المحررة قوة جسمانية  
 هي مبدا نفع ولما بينهما ان تلك الحركة الجسمانية غير قارة والمطاف  
 كان غير قار يجب ان يكون عليه ايضا كذلك والاي لم يتم التخليف  
 او نفس مع الارادة الكلية قارة فلا بد ان يكون معها  
 ارادة حشرية وتصويرية متكررة غير متكررة والمتعمد بذلك  
 هو القوة الجسمانية المذكورة فثبت ان للفلك نفسا منطقية  
 فان اور على الدليل الاول ان صدور حشرية لا تقتضي تصور  
 على الوجه حشرية بل كفي تصوره على الوجه المنطقي المنفرد فلا بد من تصور  
 الدليل الثاني ان الابر او انما هو على الاول فالابر او على الاول  
 باق غير منقطع بما ذكر في الجواب ولهذا قال الشان ههنا وكذا يجيء  
 بذكره حاصل هذا لا يراوان الرأي الكلي المنفرد في العود اذا كان

مع انهم لم يثبتوا

ثم

كان كافيا في صدوره فلم لم يكف هذا الرأي الكلي فصدور حشرية  
 حشرية في الفلك حتى اخرج الى اثبات النفس المنطقية للفلك فلم  
 يثبت النفس المنطقية للفلك بما ذكر مع انهم اثبتوا به بقاى قالوا  
 ان التصور حشرية من هبادي الافعال الاختيارية متصورة  
 ظاهرة فالتدافع بين الكلامين باق على حاله فان قيل  
 موجود من حشرية العالم الا وهو مع له سبحانه على ما يتحقق  
 مذ بهم من انه لا فاعل الا الله فالحشرية في غير القارة ايضا  
 معلولة لانه فلو لم يكن الدليل الثاني الذي ذكر في اثبات النفس المنطقية  
 يلزم ان لا يكون الواجب سبحانه عالما بها بالوجه الكلي بل بالوجه حشرية  
 بل يلزم ان يلزم ثبوت النفس المنطقية فيه نعم سبحانه عن ذلك  
 علوا كبيرا قلنا عدم نفس المطم يقتضي اعتبار امر غير متقصر في  
 جانب العلة فمنها ما ذكر في الفلك شرط من شرط صدوره  
 الحشرية في غير المتقرة من الواجب فهذا القدر كانت علمتها  
 غير متقرة فلا يلزم اعتبار العلم بخبر في الواجب ولا يكون  
 المنطقية ثابتة فيه سبحانه كذا يتوجب على الدليل المذكور ان اعتبار  
 امر غير قار في الفلك لم لا يجوز ان يكون كما عتبارها في الواجب  
 اين مثبت النفس المنطقية فيه **فلا** ذهب البعض الى ان علمه  
 بذاته عين ذاته وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلوما يعني ان  
 علمه حشوري والعلم الحشوري هو ان يكون الصورة العلمية عين



المعلوم متبداً، أمكن في المعلوم يكون نفسه وكل ذلك بعينه <sup>ويعلم</sup>  
العلم إلا أن يق على مذهب المعتزلة القائلين يكون أعيان <sup>الحوادث</sup>  
في الزل لا زال بعين ذاتها وبق تحقق الحوادث في موطن آخر  
غير الأعيان في الزل لا زال حتى يتحقق العلم بالحوادث  
بأن الحوادث في الزل كما قال الفاضل لمحقق جمال مكة والبر  
في حاشية على شرح التمهيد وبهذا التصحيح يصح كون المعلوماً <sup>معدوماً</sup>  
ممكناً معلوماً بالعلم الحضورى ولا يذهب عليك أن القول <sup>بالحوادث</sup>  
الحوادث كل في وقت في الزل أيضاً فخلص إلا أن يكلف وفقاً  
أنه داخل تحت قوله أن يقال يتحقق الحوادث في علم لا يخفى أن  
غيره نعم ليس منجز في إمكانات فسكت هذا البعض من المتسقا  
وكان لم يقدر على الإبطال كيفية العلم بها بعد سببها  
معلوماً لا يقال لو قيل كذا يصح العلم بها بالقول بثبوتها من غير  
الوجود أو يتحققها في موطن آخر من غير لزوم كونها موجودات  
خارجية كما قال الفاضل المذكور في الحوادث بل كان لم يذهب  
إليه أحد في المتسقا فلذلك لم توجه إليه فإمكانات معدومة كانت  
أو موجودة قديمة كانت أو حادثة معلومة بذواتها وأما المتسقا  
فمعلومة لكيفية المعلوماتية غير معلومة كوجودها كالمكر القديم والحادث  
كذاته معلوم ولكن معلوم أن ذاته معلومة بالعلم الحضورى ووجود  
لا يعلم كيفية معلوماتية **فلهذا** ذهب البعض إلى أن علم الله تعالى

التي

صور مجسدة غير قابلة لشيء أعلم أن المحققين من الصور الكيفية  
قدس المذاهب منهم المتقدمين قالوا احتياق الأشياء هي الصور العلمية  
للواجب بجان وكل حقيقة من تلك الحقائق إذا تحققت لربط وجودها  
في الخارج يكون موجودة في الخارج ولا يبعد أن يكون أن ما ذهب  
إليه هذا البعض هو هذه الصور أن قالوا بعدم قيامها بالواجب <sup>الطبيعي</sup>  
من كل تلك الكلمات أنهم لا يقولون بقيامها بسببها كما لا يخفى على <sup>المتقدمين</sup>  
شأنهم سبحانه غير الكثرة وهذه الصور متقدمة على الصور المتأخرات التي  
هي موطن موجودة في عالم المثال المتأخر عن عالم الروح <sup>المتأخر</sup>  
عن حضرت العلم الداعي هي موطن هذه الصورة ومن هذا الترتيب  
يعلم أن هذه الصور ليست عين كمثل الدلائل التي هي عقول مجردة  
موجودة في الخارج مدبرة للدلائل ولكل الصور موجودات في حضرت  
العلم معدومات خارجية كما تقتصر في موضع ثم هذه الصور التي  
هي حقائق الأشياء وما يتبعها يكون لها بغير تحقق سببها وجود خارج  
في عالم الأرواح وهو حصولها فيه ووجود في عالم المثال من طوائفها  
في صورة جسمانية ووجود في عالم الجسد وهو حقائقها فيه فيكون لها  
وجود في ذاتها وقالوا بالصور الحاصلة في ذاتها فإللال لتلك الصور  
العلمية حاصلة فيها بطريق الانعكاس من المبدأ في العلية بقدر السبب  
أو بطريق نور الوجود فيها بقدر يقين من كنهيتها كحضرت فطر  
وجود الصور في حضرت العلم مقدم على وجودها في العالم المثال <sup>المتأخر</sup>



الوجودية بهذا الترتيب ثم لا يخفى عليك انه ان كان مراد من علم  
 ان علم الواجب نعم بالمكانات عين المكانات كما هو المذهب الاول  
 ان علم سبحانه عين ماهيات المكانات كما هو المذهب الثاني  
 بالمعدومات والحوادث فيرتفع الخلاف بين الذين فلا يكون  
 النزاع الا بحسب اللفظ **فلا** استمرت بالمثل الا فلا طوية هذا  
 تقدير ان لا يكون ما هو الوجود ما ذكرنا من الصورة التي  
 هي حقائق الاشياء الساتية عند الصوفية كما حققنا في انفا  
 والبعض الى قيامها بذاته نعم يغيب وفيه البعض الى ان علم  
 نعم بالاشياء حصوله ارتسامي ان لكل شئ صورة منطبقه عليه  
 قابلية ذاته نعم كما في العلم بحصوله فينا الطائفة تقول في غير ذاته  
 بذلك واما علمه بذاته فهو بذاته **فلا** وطعبارقة الاسرار  
 يستمر بذلك اي يكون علم الواجب سبحانه ارساميا **فلا** لكن قد مر  
 في السقاء بنفيه اي في الارسام **فلا** حيث قال هو معقل الاشياء  
 دفعة الى الواجب سبحانه يعلم جميع الاشياء من غير ان يكون يعلم  
 البعض مانعا عن العلم ببعض الاخر كما في مخلوقات فاما من  
 الاول هو سبحانه عالم به ان لا ابد او كثر المخلوقات الغير لمصورة  
 لم تبق بوجده الالهية وهو سبحانه عالم ان لا ابد او احد بالوجه  
 التي لا يشوبها كثرة واليه السائر بقوله من غير ان يتكرر صورا في جواهر  
 او تصور حقيقة ذاته بصور ياتى ان اضلال الكثرة حين العلم

فرق ٢

لم تفر

العالم بالاشياء المتكثرة بوجده سبحانه اما بالجلال الاشياء بذواتها في  
 سبحانه او بارتسامها بصور ياتى سبحانه وتعالى منها لم يقع السائر الى  
 بالاول ان اراد بقوله صور ياتى الاول الصور الخارجية والاشياء  
 بالاشياء الحقيقية بان يكون قول حقيقة ذاته منصوبا على الظرفية  
 ويكون المراد من صور ياتى في تلك الصور الذهنية الظلية فيكون  
 حاصل الكلام انه لا يتصور الاشياء في حقيقة ذاته بل ياتى  
 بان يكون الصور مرتسمة فيها ولو رفع قول حقيقة ذاته بان يكون  
 فاعلا لقوله يتصور لا يفر بهذا المعنى اي لا يحمل العكس على كل صورة  
 في الموضوعين بعكس ما ذكره ولو حمل الصور في الاول على المعنى  
 الاعم يكون الاول سارة اليهما معا ويكون الثاني سواء كان  
 قول حقيقة ذاته منصوبا او مرفوعا سارة الى الاضلال بالوجه  
 وقد يكون باعتبار ان الواحد يتكرر بسبب ظهوره باعتبارات  
 حتى الواجب سبحانه واحد ليس في وحدته ظل لهذا الاعتبار  
 حين علمه بالاشياء فحينئذ سارة الى ان ما استمر في الالهية وتعالى  
 في الافواه من ان الواجب سبحانه ظهر في مكونات وفصل ما فعل كما  
 قال بعض العرفاء بيت هرطمة تركي در ايد كه منم نه غور ايكها  
 نمان نمايد كه منم ليسر حولا على طاهرة بل هو مصروف عند **فلا** بل  
 يقتض عنده صور ما معقول لما مرح سابقا ان علمه لا يرتسمها  
 اصلا حيا وهو ان يكون الصورة الظلية مرتسمة في جانب العلم

الاصلية



ولا بان يحصل الصور الاصلية في حقيقة ذاته سبحانه ولا بان  
 يتصور الواجب بالصور الخارجية للاشياء فالتساوي بقوله بل بفيض  
 عند الحقيقة علم الواجب بان صور الاشياء مطلقا سواء  
 كانت خارجية اصلية او علمية طليعية فالحقيقة معقولة حقيقة  
 الواجب فالمثل الاطلاعية والصور الاربعة كلها داخلية  
 في الحكم يعني ان اى شئ يفيض غير الواجب فهو فاض عنه سبحانه  
 حال كونه معقولا فالمعلومية والفيض متقاربان فمبدأ العلم  
 اما نفس الصادرة حتى يكون العلم ظهوريا او نفس المصدر حتى  
 يكون علم الواجب تم بالاشياء عين ذاته ويسمى هذا العلم  
 الطوائف كما ان علم ذاته عين ذاته ولما كان علم الواجب قدما  
 بالذات على الفيض والصدور فانه سبحانه يعلم شيئا فيصدره  
 فهو سبحانه اوله بان يكون علم اى مبدأ للمعلومية والاشياء  
 من الصور الفايضة من عقله اى من علمه سبحانه سواء كانت  
 مصداق الصور الفايضة الصور الخارجية او الاربعة  
 او المثل الاطلاعية وهذا هو المراد من قوله وهو تعالى اوله بان  
 يكون عقلا من تلك الصور الفايضة من عقله فقولنا من عقله صلة  
 الفايضة انما به لا فائدة تقدم العلم على الفيض وانما قال اوله  
 لان تقدم العلم على الفيض لا يقتضي ان لا يكون العلم  
 الفيض ولا يقتضي ان لا يكون نفس الفايض ولو ادعى تقدم العلم

دل  
 الاولوية

العلم على نفس الفايض ليسمع والعلم السابق على الفيض يتقدم  
 الفايض مع المقارنة فيوقف في تقدم أحدهما على الآخر كذا الاول  
 ان يكون مبدأ المعلومية والفايضة امر واحد من ان يكون  
 مبدأ المعلومية نفس الفايض ومبدأ الفايضة نفس الواجب كما لا  
 يخفى هذا بالنظر الى نفس الفايض من حيث هو اما بالنظر الى نفس الفايض  
 من حيث انه فايض فالوجه في اختيار الاولوية ليسر ان يجوز العلم  
 لخصوري بالنظر الى الفايض بل المراد من الاولوية هو الاولوية  
 المتأدية الى الواجب واذ كان الواجب سبحانه اوله بان يكون  
 علما من نفس المعلوم فكونه علما اوله من المثل الاطلاعية  
 او الصور الاربعة لا يحتاج الى البيان كما لا يخفى فما ادعى سابقا  
 نفية بلا دليل استدلال عليه في ضمن بيان كيفية العلم فانه اذا  
 اثبت انه يعلم الاشياء وبذاته وعلمه بالاشياء نفس ذاته في  
 منه كون العلم مثلا اطلاعية او صور الاربعة ويعلم منه انه  
 لا يحتاج في علمه بالاشياء ان يظهر فيها فعله سبحانه بالاشياء  
 ليسر ان يحى الاشياء في سبحانه ولا بان يذهب هو سبحانه فيها  
 فما ادعى سابقا ثبتت ههنا حقا حقا ان قوله بل بفيض عندها  
 ترقى عن الاحمال الى التفصيل واخراب عنه ثم لا يذهب عليك  
 ان سوق الكلام على ما حققنا لا فائدة التقدير والنزاع  
 الكثرة فقيام الصورة الواحدة عليه يتم ايضا بقص هذا الكلام



مرجح في نفق اصل القيام هذا ما تيسر لنا في حل كلام الشيخ الرئيس **قوله**  
 ولانه يتقبل ذاته وانه مبداء لكل شئ فيعقل من ذاته كل شئ  
 هذا معطوف على ما سبق من سبابة كان قال علم سبحانه بالذات  
 بذاته كما ذكر من انه تم اوله في ولا يتقبل ذاته وذاته علم لكل  
 شئ والعلم بالعلية يوجب العلم بالمعلول هذا اذا كان العلم بالعلية  
 بنفس العلة موجبا للعلم بنفس المسموع واما اذا كان العلم بالعلية  
 العلة لم يتقرر بانه سبحانه يعلم ذاته ويعلم ان ذاته مبدء  
 وعلة لكل شئ والعلم بالعلية من حيث انها علة يوجب العلم بها  
 فعقل من ذاته كل شئ حيث ان سبحانه يعلم الاشياء بذاته **فثبت**  
 هذا هو المطاف علم ان في قوله وانه مبداء لكل شئ احتمال للامر  
 والفتح والظ هو الثاني كما لا يخفى **قوله** وكلام شراح الاشارات  
 الى قوله بحوم حول كلام الشفاء في هذا الموضع يعني ان قوله  
 يفيض عنها صورها معقولة ظاهرة ان العلم المحصور في  
 الفايف معقولة لطيفة ان مبدء المعقولة هي نفس الفايف  
 فاما يتبين بقوله وهو تم اوله بان يكون عقلا في لم يظهر ان  
 مبدء المعقولة نفس المصدرة فافا والتم لهذا الكلام ان بط  
 من الفيض معقول لا لا هو العلم المحصور في ذلك الواقع ان  
 العلم بنفس ذات المصدرة حاصل في الكلام من ان الله هو المصدرة  
 معقول لا يبدى فيجب ان يكون الصادر عقلا بان الصادر

الصادر المعقول معقول بنفسه ومن كلام شراح الاشارات كما  
 سنقول فيهم ظاهر ان بنى الكلام في اثبات هذا الكلام على هذا المصنف  
 من كلامه ان الصادر من الفاعل معقولا لا يحتاج العاقل فيكون  
 الصورة غير ذات ما صدر فافا ان بناء هذا الكلام على الصادر  
 المعقول حين صدوره معقول بنفسه لا بصورة اخرى فيفهم منه  
 ان كلام شراح الاشارات بحوم حول كلام الشفاء ولا يذهب  
 عنه بعيدا **قوله** لا يحتاج ايضا في ادراك ما صدر عن ذاته الى صورة  
 يعني ان الصادر عن العاقل هو الصادر معقولا وهو معقول بنفسه  
 ذاته لا بصورة اخرى وهو في كلام الشفاء كما سلفناه **قوله** واعجز  
 في نفسك هذا توضيح لما ادعى فان الصورة المرشدة من شئ  
 فيك حاصل بخلية فكذلك في صادرة عنك صورة اذا علمتها بانها  
 التفتت اليها حال حضورها عندك او ستخرجتها بعد غيبتها عنك  
 فانك تعلمها بنفسها لا بصورة اخرى فلهذا الصورة الصادرة  
 عنك معقولة بنفسها فثبت ان الصادر معقول بنفسه ومعلوم  
 انك لست بمصدر مستقل اذا كان حال هذه الصادرة كذا في حال  
 حال الصادر عن مصدر مستقل فالفايف الصادر عنه معقولا  
 معقول بنفسه فاعلم ان ما لا شيا محصور في **قوله** من غير ان يفتقر  
 الصورة ايضا عفا الصورة ان يكون للصورة صورة بها عقل  
 الصورة الاولى **قوله** بل ايضا عفا اعتبارك المتعلقه بذلك



الصورة فقط الاعتبار المتعلقة بذات العالم كونه عالما بصيا  
 الصورة وكونه قابلا للصورة التي هي علم بالنسبة اليه والاعتبار  
 المتعلقة بتلك الصورة كونها مقبولة وعلى النسبة الى صاحبها واذا  
 تعلقت الصورة ولم تحتج الى صورة اخرى فلم تضاعف الصورة  
 وكل تضاعف الاعتبار لانه قد حصلت عالمة العالم المنظر  
 الصورة وقابلية للصورة التي هي علم بالنسبة الى نفسها ومقبولية  
 للصورة العلمية للصورة وعلميتها فالتضاعف ليس الا في الاعتبار  
 وهذا معنى قول فقط وهذه الاعتبارات كلها للعالم كما لا يخفى وليندر  
 اضاف الاعتبارات مطلقا اليه فقال اعتبارا كذا وبعد ما علم  
 ان التضاعف ليس في الصورة وهذا هو المقصود بل في الاعتبار  
 والتضاعف فيها سواء كان على سبيل الانفراد بان يضاف  
 في الاعتبار المتعلقة بذلك او في التضاعف في الاعتبار  
 المتعلقة بذلك الصورة او على سبيل التركيب بان يضاف التضاعف في  
 الاعتبار المتعلقة بذلك وتلك الصورة فعلى ان يكون قوله  
 او على سبيل التركيب معطوفا على مقدر وهو على سبيل الانفراد ويكون  
 قوله فقط متعلقا بالاعتبارات مطلقا كما او ما الى ذلك فيكون  
 قوله فقط متعلقا بقوله المتعلقة بذلك وتلك الصورة على سبيل  
 التنازع فيكون حاصله ما فهم من قوله على سبيل الانفراد فيكون  
 قوله او على سبيل التركيب معطوفا عليه باعتبار هذا المعنى **قوله** واذا

من  
 فظن  
 محلا

واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركه غيرك فمشارك  
 الغير بانك كاسب في افعالك والغير هو الحق سبب الحق  
 وموجود له سواء كان كسبك شرطا عاديا او واقعا او بانك موجودا  
 فعالك والغير موجود بقدرتك وادراكك وايضا لشيء هذه الصورة  
 صورة قد خل فيها لانها انتم تحت منه ومن هذا الغرض في قوله  
 فاطنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لانه من غير مدخل  
 غيره فيه **قوله** ولا تظن ان كونك محلا للشيء لا يخفى على الناظر ان سائر  
 الاستعارات ادعى اولها ان حال الصادر عن العاقل في العقل  
 كحال ذاته بان العقل فيها حضورى وادعى في الصورة العلمية  
 من شيء في العالم بانها صادرة عن العالم صورة معقولة فيها  
 واذا كان حال هذه الصادر مع نقصان في الصدور كذلك فالتضا  
 الكامل في الصدور او لم بان يكون كذلك ولما كان ليقابل ان  
 يقول تلك الصورة وان كانت صادرة عن العالم لكنها  
 فيعلم لا يجوز ان يكون المحلول انما يتضح منه كون الصادر  
 مطلقا معلوما بالعلم الحضورى فرفع هذا القول ولا تظن ان  
 العقل في ذلك مع انك لست محلا لها وعاقل ان يقول لم يقل ان  
 محلول شرط في العلم الحضورى مطلقا بل يقول في العلم الحضورى  
 للصادر كما هو الصادر على انه كما ان المحلول منتف في الذات كذلك  
 الصدور منتف فلم يكن الصدور ايضا باعنا الا ان ينقصوه



ان المحلول ليس شرطاً في العلم بحضوره مطلقاً لانها المحلول في الواجب الذي  
 مع العلم به بحضوره ولا في الصادر بحال ومخطط الفائدة الماضية وكبر  
 الاول حقيقة وتسميها او ما يتمم الاخر في ان الصادر بحال في العالم لا  
 حصوله عنده من غير حصول فيه فهو معلوم بنفسه لان مناط العلم  
 هو حضوره عند العالم كما قالوا ان الحضور عند العالم علم للحاضر والناظر  
 مكابرة وما كان كذلك الحصول للكون في الصورة العلمية لا المحلول  
 في فطن ان المحلول بخصوصه مالا يد منه وليس كذلك كما عرفت فالمحلول  
 لا يستلزم حصوله عنده استمداع العلم بحضوره ومعلوم ان نسبة  
 المحلول ليس اقوى من نسبة الصادر فاذا كانت نسبة الاول سببا  
 للعلم بحضوره كانت النسبة الثانية اولى ان يكون سببا لقوتهما  
 هذا معنى قوله وانما كان كذلك محلا لقوله ومعلوم ان حصول الشيء  
 لفاعل في فان قيل كون نسبة الصادر وهي نسبة المعقول الى  
 الفاعل اقوى من نسبة القول وهي نسبة المقبول الى القابل عتبارا  
 الاول بالاجاب والتمسك بالامكان كما ذكر في محله مقبول لكن الكلام في  
 واقضاء المحلول الارتياب في الفاعل بحضوره فلهذا من ان يخفى ما  
 اقضاء الصادر اياه فمضى غاية النقصان في المقبول اذا كان مع  
 اتيانه على القابل حاضرا عنده فالصادر مع صدوره وحضوره عند  
 كيف لا يكون حاضرا عنده وهذا واضح للفظ المتأمل من التامل قال في  
 لمغفرة الباري مولانا عبد الغفور الملامى رحمه الله بغير ان في حاشية

والن

جوشية على الدورة الفاحشة التي من تاليفات العارفي السامي مولانا  
 عبد الرحمن الجاني رحمه الله رحمة واسطة قوله ليس من حصول الشيء  
 بقابل الى ليس فسر الشيء بالفاعل الفصل من قرب الشيء القابل  
 في كونه حاصلا له لا بعد ان يكون مراد ما قلنا قال العارفي الفاعل  
 انه كور في حاشية الدورة الفاحشة القابل ان يقول شرط  
 تعقل الشيء من غير حدوث صورة ان يكون ذلك الشيء ذات  
 العاقل او حالاً من احواله لان ذاته وحواله اقرب الاشياء  
 اليه فلا يعبد ان لا يحل في تعلقيها الى صورة زائدة عليها  
 بخلاف الامور المتبانية التي قال في حاشية اخرى فيه تأمل  
 حصول الشيء لقابل انما يكون المحلول فيه والقيام به بخلاف حصول الفاعل  
 فانه لا معنى لحصول الفاعل الا صدوره عنه وتحقيقه عنده وذلك  
 ان حصوله على الوجه الاول قرب الى التعقل بل بصورة زائدة من  
 حصوله على الوجه الثاني تأمل انتهى لا يخفى عليك انك اذا تأملت فيما قلنا  
 يندفع به هذا ان ولا تعقل من قوله وتحقيقه عنده اولاً انك في  
 ان التحقيق عند العاقل من حيث انه عاقل هو الحضور عنده ومع  
 الحضور عند العالم كيف لا يكون العلم حضوراً فاعلم قوله فان  
 معلوماً الدائبة للعاقل الفاعل لذاته حاصل له في يخفى اذا علمت ان  
 نسبة الفاعلية اولى من نسبة القابلية فالمعقول اولى ان يكون  
 حاصلاً للفاعل من كون المقبول حاصلاً للقابل فالمعقولات



الذاتية الى الصادرة بلا واسطة عن العاقل الفاعل الذي يعقل لذاته بفعل  
لذاته حاصله لا يحصل الذي يكون باعينا للعلم المحسوس في المحسوس من غير  
ان يحل فيه فيكون قوله شرعا في دليل شرعي كما لا اول كذا ان  
تحل الحصول على صحة الحصول اي يصح ان يحصل في ذلك الحصول واذ كان ذلك  
صح كون الفاعل قاطرا بايا من غير ان تحل تلك المحولات فيه فلما  
هنا صحة الحصول والعلم المحسوس من غير الحصول للمحولات الذاتية  
اراد ان يثبت ان ذلك الحصول ثابت بالفعل فقال اذ قد تقدم  
فاقول في ان قد تقدم هذا القول في علمنا اننا نظرنا في هذا المقام كثيرا  
ما يتسلسل في كل كلام سارج الاشارة ثم رأينا ان صاحب الحكمة  
قد علم ان ما نقله هنا من قوله وعين من نكسك الى قوله واذ قد  
تقدم في مقدمات خطابية وما ذكر بعد هذه المقدمات برهانية  
فحصل ما سبق من العلم المطلوب بتلك المقدمات خطابية ثم من  
على المظهر كما هو طريق التعظيم المطالب التزمه بان قد ثبت ان المبدأ  
الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علم بمجول وثبت ان العلم بالعلم  
علم للعلم المجول فيلزم من هذه المقدمات ان حصول العلم لا يتوقف  
فانه لما كانت العلة ان يثبت ان يكون المجول متجهين  
لا محالة وكما ان تغاير العليتين ليس الا للاعتبار كذا كذا تغاير العلولين  
انتهى فما كتبنا من قولنا وكذا ان تحل في موافق ما قال صاحب  
الحكام ففقط قال السيد السند سره فانه اذا لم يكن العليتين

القطن

العليتين في خارج الاداة نعم لم يكن من العلولين في خارج الاداة  
المجول قال في محذور ما يحل في سره الساكن في حاشية الدرة لغير  
ولقيل ان يقول لا نعم انه اذا كان التغاير بين العليتين اعتبارا  
يلزم ان يكون التغاير بين العلولين ايضا كذا كذا الا ترى ان  
العقل الاول للجماعات الثلاثة صار علة لمجولات الثلاثة العقل  
والنفس والفكر والاشك انهما متباينة غير متحدة بالذات  
تأمل انتهى لا يخفى على المتفطن مما نل ان حاصل كلام سارج في  
الاشارات ان لنا ثلث مقدمات متساوية ان ذات  
المبدأ الاول علة للمجول الاول وحسبها ان العلم بالمبدأ  
الاول علة للعلم بالمبدأ الاول والثالثة ان العلم بالمبدأ الاول  
عين له ويفسر على المقدمة الثالثة ان المبدأ اذا كان كان  
علمه ايضا علة له وكذا اذا كان علم المبدأ علة شئ كان المبدأ ايضا  
علمه له فعلى هذا اذا كان أمثلا علة لب وكان علم علة للعلم فكان  
كل واحد من او علمه علة لكل واحد من ب وعلمه ولا شك ان علمه  
ذات الالف من حيث هو هو وكذا علم الالف ذات الالف من حيث  
هي اي فاذا كان ب وعلمه متغايرين يلزم ان يصدر الكثرة عن  
الوحدة وهو خلاف ما تقدر عندهم فيلزم ان لا يكون بين ب  
وعلمه التغاير اعتبارا وهذا هو المطلب الا ان قيل ان في صدور علم  
ب من علم اجهت كون اعلم علة معتبرة في صدور نفس عن

علمه شئ



نفس المعتبر ذلك فلم يميز الكثرة عن الوحدة ثم لا تغفل ان المراد  
من العلم في قولهم العلم بالعلم علم للمعلم بالمعلم هو معنى المصدري  
الذي بمعنى الاستكشاف ومعلوم ان العلم بهذا المعنى لا يمكن ان يكون  
عين للمعلم في العلم ولا في المعنى فالعلم بمعنى مبدء الاستكشاف عين  
المعلوم فالمبدء عالم لنفسه بنفسه بمعنى ان نفسه مبدء الاستكشاف  
لنفسه ولم يميز من علمه العلم المصدري للعلم المصدري عليه  
الاستكشاف بمبدء الاستكشاف فقط فقط ما ذكره المستدل كما كان  
اجواب العقلي لا يغفل الى قوله كان جميع صور الموجودات الكلية و  
الجزئية على ما هو عليه الوجود حاصلة فيها فهذا اللزوم الثاني  
وهو ان تمام جميع صور جزئيات والكليات في اجواب العقلية  
لمتصدمات احدها كونها ليس بمبدأها من حيثها وبما فيها  
كونها عاقلة للواجب وثالثها كون الموجودات كلها معلولة لآخر  
وليزم من المقدمة الثالثة ان لا يكون شيء من الموجودات  
المعلولات لاجواب العقلية ومن المقدمة الثانية ان يكون  
اجواب العقلية عاقلة للموجودات فيها لان العلم بالعلم موجب  
العلم بالمعلم فيلزم ان تمام جميع صور الاشياء كلية او جزئية  
فحصل بهذه المقدمات الثلاثة ان اجواب العقلية بمنزلة المسمى  
الحاضر عنده نعم المقصورة بصور الاشياء كلها فكلما ان العلم بالعلم  
والصور المرشمة فيها ليس الا بانفسها كذلك العلم بالاجواب والصور

الصور الحاصلة فيها بانفسها لا باجر مغاير لها لان كل واحد من  
اجواب الصور الصادقة منه نعم والصادق من العاقل المختار معقول  
بنفسه لا باجر مغاير له كما حقق سابقا هذا معنى قوله والاول الاجاب  
يعقل تلك الاجواب ثم لا تغفل ان نفس العقل خارج عن حكم اليقين  
لها كما تقرر من تعقل العاقل بنفسه وكذا الوجود علما هو عليه  
يعني كما انه يعقل اجوابه والصور التي هي الموجودات تعقل بنفسه الوجود  
على ما هو عليه اذ اراد بالوجود الموجود فعليه ان يكون المراد انه نعم كما  
يعقل الصور بنفسه تلك الصور تعقل الموجودات التي هي الذوات  
الصور بها فيكون حاصل الكلام ان الصور كما انها صور علمية  
لانفسها صور علمية للموجودات الخارجة عن كل صورة حاصلة  
في اجواب العقلية الاخير فالصور الحاصلة من زيد مثلا في العقل  
الاول كما انها علم لنفسها علم لزيد وكذا علم للصور الحاصلة من زيد  
في العقل الاخير وكذا حال كل صورة في كل عقل فيستفاد ان  
هذا الكلام ان الواجب لعقل الاشياء بالعلم الارشادي لكن  
بار تمام صورها في اجواب العقلية لا ذوات الواجب نعم فلا يكون  
علمه سبحانه بها حصورا في الماضي سابقه الا ان يتبين كما حققنا كونه  
علمه حصورا بما افاد من ان ليس سبحانه بها نحو اخر من العلم  
وهو العلم الارشادي ولا يعقل ان العلم الارشادي يعقل شيء ليس  
علما واحدا بل متعدد بعدد اجواب العقلية واما احتمال ان يكون

حق سابقا



المراد ان كما انه سبحانه يعقل لخواهر الصور بانفسها يعقل الموجودات  
 بانفسها فمما يقبض منه العقل السليم ولا يقبله الذهن مستقيم  
 فتدبر وحسب التدبر فان المد لا يصنع احسن من قلته  
 هذا كلام اقناعي من وجوه الاول في لا يخفى عليك ان حقيقة  
 الحال بعد التحقيق الذي امضينا له في تفصيل هذا المقام فتأمل  
 ونظر بالنظر الدقيق فانه بالتأمل والنظر حقيقة ثم لا تغفل ان  
 معنى الاقناعية ان اكد كورس بر باني وما ذكره غير السلك  
 والتسليم من موافق بهذا الدعوى بخلافها فانها بعيدان بما اوجاه  
 فساد بعض المقدمات ولا مناسبة للفناء بالاقناعية فلا  
 يوافق بما هو بصدده وما ذكره من الاعيان لا يفرق بين  
 يعني ان بناءه او غير ما ذكره لم يقع على وجه يعقل عنه الى المطالب <sup>لا</sup> يتقبل  
 وقع فيه التوسط موافقا بديهية شكل من الاشكال حتى تنادي  
 الحكم بالاكبر على الاضغر واسطة الحكم على الوسط <sup>لا</sup> بل لا بالنا  
 ليس بانه في بعض النسخ بل لا يوافق سرب حاصل النسخين  
 واحد وهو ان القياس لا يجري فيه بان يقاسي بصاد  
 على الصور العلمية فان من شرط القياس بعد كون الحكم <sup>لا</sup> اصل  
 معللا وتخصيص العلم كونها مشتركة في الاصل والفرع ولم يتحقق شرط <sup>من</sup>  
 القياس فيما نحن فيه فان الصور العلمية العالم في من تأمل  
 فيما امينا يظهر ان دفاع هذا الدير او فليتأمل كذا الثاني

العلة  
القائمة

الثالث ان يعقل عن الصورة التي لا يخفى على المتأمل من التامل فيها امينا  
 في شرح قوله ولا تظن ان كونك في مجلد اني هذا الاخر  
 ايضا ساقط فانا كحاجة في تصور الامور الصادرة عن المراد  
 هو المعنى المصدري الذي عبر عنه بالفارسية بدلتن فهذا المعنى الذي  
 لا يتحقق بدون الصورة فيصير الحكم بالاحتياج في الصورة الى الصورة  
 فيكون التصور الاصطلاحي بمعنى الصورة الحاصلة لا يفرق عما هو  
 المراد الثالث انه قوله ولا تظن ان كونك مجلد الى قوله ضعيف  
 لانه يجوز في هذا ايضا ساقط كما سرب في شرح لمن تأمل  
 لا يوافق وجه اليه والتأمل فيه الرابع ان قوله فان حصلت  
 تلك الصورة لك بوجه آخر الى قوله عيسره بل كما ذكرنا مضى  
 فظهر مما حققناه سابقا وجه اندفاعه فلا تغفل الخامس اني  
 لا يستلزم الاتصاف لا يخفى عليك انما قد كنا متأمل في اصل الكلام  
 من غير ان ينظر الى ما قيل او قد يقال فالكشف لنا بطلان  
 السد وبتوفيقه الحمد لله على ما انعم علينا حقيقة الحال ثم وصل اليها  
 الرسالة الموسومة بالدرجة الفاخرة من مخدوم الحامي قدس سره  
 سره السامي وقد وقع منه ما وقع من التام تحقيق وقد تصديقا  
 لدفعه شرح وتفصيل نظر ان يكون مقبولا للمعامل المتصف فتأمل  
 والنصف السادس ان قوله اذا حكمت بكون العليتين في  
 قد كتبنا سابقا تحقيق هذا الكلام تحقيق لا ينبغي ان لا يكون المطالب

لا يدع



فاعلم انه السبيل ان نقول تعقل الواجب صور الموجودات الى  
 قوله يفيض الى كون العلم الواجب ههنا متاخرا عن تعقل تلك الجواهر  
 العقلية تلك الصور كما حصلت فيها لا يخفى عليك ان معنى توسط  
 حصولها في الجواهر العقلية ان الصور ما لم يحصل في الجواهر لم يكن متعلقا  
 للواجب ولا يلزم من هذا انه غير متعلق الواجب الصور غير متعلق  
 الجواهر اياها لانها ما لم تحصل كما لا يكون متعلقة للواجب لا يكون  
 متعلقة للجواهر ايضا فاذا حصلت فيها كما يكون متعلقة لها يكون  
 متعلقة له نعم ولين التاخير فمهما لم يلزم لم لا تعقل خرقا لتلك  
 الصور كما حصلت فان اللام فيه على حصرنا صلة التعقل والاماد  
 تاخر علم الواجب للصور غير متعلق الجواهر بها ولو كان لم اذنا خرقا لواجب  
 الذي الصورة غير متعلق الجواهر للصورة فيرد عليه المنع المذكور ايضا  
 ويحتمل ان يكون للتعليل يكون للمعقول الصورة ففي تاخر علم  
 الواجب احتمالات احدثا خرقا لواجب للصورة غير متعلق الجواهر  
 الذي الصورة والكتا خرقا لواجب الذي الصورة عن تعقل  
 ذي الصورة ويرد على الاول المنع المذكور وكذا على الثاني ولو سلمنا  
 العلم الازداعي عن العلم الازداعي ولا نسلم تاخر الحضور  
 عن الازداعي بعد تقدم الحضور على الازداعي كالتحالة  
 تاخر الازداعي عن الازداعي على ان ارتسام الموجودات  
 امادية في الجواهر المجردة ليس يتقيد في العلم ان الرسم اشار في تشرحه

بل لا بد  
 من صور

ان

بل لا بد

تشرحه للمذهب الى انهم اختلفوا في ارتسام صور كبريات امادية  
 في النفس الناطقة وفصل كبريات جمال امادية ولين في حاشية عليه قال  
 قد خلت المحققون بعد اتفاقهم على ان المدرك للكميات والخصيات  
 هو النفس الناطقة في ان صور كبريات كجسمانية ترسم فيها او  
 في الالات ونسب الاول الى التحقيق ففهم منه ان المحققين من  
 المحققين قالوا بارتسام صور كبريات امادية في النفس الناطقة  
 واذا كان ارتسام الصور جازيا فيها مع كونها مجردة فلم لا  
 يجوز ذلك في الجواهر المجردة فلعل تشرح الالات اشارت الى ذلك  
 عليه لان مجردة عندهم لا يدرك كبريات امادية الالات  
 لآلات جسمانية ترسم صورها في تلك الالات في ان المحققين  
 ذهبوا الى ارتسام صور كبريات امادية ترسم في النفس  
 وان كانت ادراكها بواسطة الالات فتقوله ترسم صورها في  
 تلك الالات محل ثل فان قيل ليس للجواهر المجردة الالات كما  
 للنفس الناطقة حتى ترسم الصور في مجردات بواسطة الالات  
 كما وقع في بعض النسخ وليس لها تلك الالات فلما لم يلزم  
 الالات لا يقبل في الجواهر المجردة كون ادراكها للجسمانية  
 امادية مستوطنا بالالات فنقول النفس الناطقة المتعلقة بالآلات  
 ان تنزلها عن مرتبة التجرد والفرق ضعفت حتى لا يكون قابلية  
 لارتسام الصور بواسطة الالات والى الجواهر المجردة الباقية في



مرتبة فقبل الارتسام من غير توسط الآلات ثم لا يخفى  
 ان نفى ارتسام الصور في الجواهر المحرومة لا ينافي ادراكها  
 للجسديات اما دية بنحو آخر كما حقق سابقا في دفع التبيين عن  
 الحكماء في نفى العلم بالجسديات اما دية كذا لا ادراك بنحو آخر لا يخفى  
 فيها هو بصدده لان المقصود بالبيانات علم الواجب ثم بواسطة  
 الصور المرتسمة في الجواهر فلا بد وما وقع في بعض النسخ من  
 في المقام من بعض الاصطفاء وعينه الالوان  
 ان ارتسام الكل لا يخفى في البيئات ما هو بصدده كترفع الكلام  
 في الزام ارتسام صور الجسديات وكان الكلام على قبائل  
 حتى تنكشف لك الحال في حق بل نفس تلك الجواهر محسوسة  
 معلولة لذاته بذاته قد وقع في بعض النسخ قوله وليست تلك  
 الآلات فيكون معنى ان نفس تلك الجواهر من غير ان يكون  
 الصورة مرتسمة فيها معلولة لتع سيجانه لذاته بذاته فاذا لم يكن  
 الصور مرتسمة فإين يكون الاشياء ملكية وجسدية بوجه  
 الصور معلومة لتع وقد مر بقوله ثم لما كانت الجواهر العقلية  
 اه وكذلك الوجود على ما هو عليه مقدمة قائمة بان الجواهر العقلية  
 مع الصور المرتسمة فيها حاضرة عنده سبحانه ليكون علمه تعالى  
 للاشياء كلها حتى يتفسر عليه قوله فاذا لان في غير علمه  
 متعلق ذرة فاذا لم يكن صور الجسديات اما دية حاضرة عنده

ان شاء

عنده سبحانه فلا تجري المقدمة للمقدمة في الجسديات اما دية  
 مرتسمة في الجواهر العقلية لا يكون صورها ذات فلا يخفى  
 الذي هو شمول العلم الشا من انه اذا كان وجودهم الاول  
 هو نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب ليس ان علمه ان  
 العلم الاول لا يكون ان يكون نفس تعقل الواجب بالمعنى المتصور  
 كما لا يخفى فيكون المراد من التعقل ما هو مبداه والاشياء في العالم  
 الاول لا اعتبار ان احدهما اعتبار كونه مبدا والاشياء في  
 وثانيهما اعتبار ذاته مع قطع النظر عن كونه سببا للاشياء  
 فبالاعتبار الاول ليس اختيارا بالذات لا يصح ان يقال ان  
 كان مبدا للاشياء وان لم يكن مبدا لم يكن وبالا اعتبار  
 اختيارا لا يصح ان يقال ان شاء او جودا لا معلول له  
 وان لم يكن لم يوجد فان قلت اذا كان عدمه ممكنا  
 الى قوله فيلزم ان يكون للجواهر وجودا في علم الله تعالى  
 كون الاختيارى سبقا بالعلم لا يقتضي ان يكون العلم في  
 الازان سبق العلم عليه ثم من الكون في الازان فيما لا يرا  
 من الازمنة السابقة على الاختيارى والاسم لا يتلزم  
 قلنا المقصود من ان القابل يكون الواجب مختارا القول بكونه  
 عالما لكون الاختيارى متوقفا على العلم بخلافه لا يجلب الواجب  
 المختار اذا اختار وجوده حادث في زمان يجب ان يكون عالما



قبل ما نحدوته ولا يجوز ان يكون خاليا عن العلم الازلي منه اما  
 فيجب ان يكون علمه اذ لم يكن العلم بدون العقل لا يكون سببا للعلم  
 فلا بد ان يكون العقل اذ لم يكن العلم بالبعد وم المرفق فلا  
 ان يكون العلم اذ لم يكن العلم في قدم الحادث هذا حاصل ما افاد  
 في النزول حاصل في الالزام هو الاستشكال بالحوادث باعتبار  
 معلومتها كذا لم يكن في تفسير الالزام التزم وجود الحادث  
 في العلم لان الوجود الازلي في العلم هو العلم العلم وهو لا ينافي  
 الحوادث بحسب الوجود الخارجي لان الحوادث والقدر في كل مظهر  
 يناني ما يقابل في هذا المظهر ثم لا تغفل ان هذا الالزام منه  
 التحقيق كالحق بين كون الواجب مختارا وكونه عالما للحوادث في  
 الازل الاختصاص له على سائر الازمان **فلا** فهو يفيض الى  
 نفى كونه عالما بالحوادث في الازل هذا وجه تضعيف ما يقوله الظاهر  
 بكونه فيتم اطلاقه السابقة اما بطلان التالي وهو وجود  
 الحوادث في الازل على علمه القديم فلما ذكرنا سابقا من لزوم قدم  
 الحوادث فليس هذا السار الى التالي الحق فيكون قوله نعم عن  
 ذلك على كبر السار الى التالي عن ذلك **فلا** قلت انما خلاص  
 السار الى التالي من ان يعلم العلم البسيط الالزام حاصله ان  
 الوجود العلم للحادث هو وجود امر اجمالي يكون مبدءا للامكان  
 فيها قدمه قدم الصفة والحوادث ليس باعتبار هذا الوجود بل

ولا جاز

بل باعتبار الوجود التفصيلي فلا منافاة بين قدم الاول حدوث  
 الثاني ثم لا يخفى ان نسبة هذين الوجودين للحادث لو كانت  
 بحسب الحقيقة لزم ان يكون شئ واحد وجودات في الخارج  
 وهو كذا كما حقق في موضعه فيجب ان يلزم ان نسبة الالزام  
 الاجمال الذي هو صفة العلم بالذات والحقيقة والى الحوادث كذا  
 بالواسطة والعروض فما هو منسوب الى الحوادث بالذات حادث  
 وما هو منسوب اليه بالعروض قديم ولا منافاة بينهما فتدبر  
 التحقيق انظر بالنظر الذي ان الامر الاجمالي والتفصيلي لو كانا  
 متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار فلا انقياض للعقل  
 والحل من الحوادث وجود في مقام الاجمالي ووجود في مقام  
 التفصيل ونسبة الالمقا بين نسبة الموطنين كالجاء والى  
 مثلا كذا لا سيما في كون شئ موجود بالوجودين في مقامين  
 وما كان فيه مظنة ان يكونان مسبوقية الاختيار بالعلم  
 التفصيلي يقتضي ان يكون العلم السابق مبدءا للحوادث في  
 مقام التفصيل ولا يصلح هذا البسيط الاجمالي للمبدءية السار الى  
 جوابه بقوله وذلك العلم مبدء الوجود التفصيلي في الخارج نعم  
 ان الاصل الالزامي مختص بخبران التعلق الازلي لا يقتضي  
 وجود متعلق في الازل فانه لا ماض ولا حال ولا مستقبل بالنظر  
 لا الواجب سبحانه فانه سبحانه كما ان بسبب كونه خاليا من المكان

دل  
تخصه  
واما في غير



ومتعاليا عنه وليس بمكان بالنسبة اليه قريبا والآخر بعيدا  
 بل جميع الالهيته حاضره عنده كذلك هو سبحانه متعال عن الزمان  
 وجميع الازمنة حاضره عنده هذا ما قاله اهل التحقيق وكتبهم سجون به  
 وهذا مخلص بالنسبة الى الموجودات واما تصحيح المعلومات بالنسبة الى المصادق  
 لا يكون به واما اختاره الشك فيمكن التصحيح به فقله لهذا اختاره ولا  
 تفصل ايضا ان العلم العقلي الذي هو العلم السابق على المعلوم مسبب  
 لوجوده انما هو فيما اختاره وما ذكره واما هو علم انفعالي تابع للمعلوم  
 فباعتبار توقف الاختيار به على العلم بتعيين مخلص فيما اختاره  
 ثم لا ينبغي عليك ان الامر الاجمالي علم والكلام كان في العلم  
 ما لم يتعلق بالمعلوم لا يصح منسبا للمعلومية فتعلق العلم بالاولى في  
 وجود المعلوم فيه سوى الامر الاجمالي فلا ينجم مادة الاسكال فلا بد  
 من تصحيح القول بتعلق الامر الاجمالي بنفسه وكونه يتعلق بالحوادث  
 والسير فيه في كلامه ثم يستفاد من تحقيق العلم المحضوري ان  
 العلم والمعلوم واحد ولا بد من تعلق العلم بالمعلوم فلا بد من القول  
 بتعلق الشيء بنفسه فاذا كان وجود الامر الاجمالي وجودا للحوادث  
 للاتحاد الذاتي بين الاجمال والتفصيل كما او مانا اليه سابقا فيمكن  
 تعلقه بنفسه مطلقا بها ثم لا ينبغي ان يعقل ان معنى كون الاجمال  
 والتفصيل تعيين بالذات ان كل ما هو موجود في مقام تفصيل  
 فهو موجود في مقام الاجمال والفرق بين الوجودين بالاعتبار

دلالة

تعلقا

اعتبارا وصدقه في حشر ما قرر في النسخ الاول والثاني التمرات الوجود  
 للوجوب ثم سيجاء فعلى هذا فالعلم هو الكلي والمعلوم هو كل واحد والاختار  
 في تحقيق التعلق من الاول والثاني فلو التفتي بالتصحيح بهذا القدر في  
 فان قلت هذا الوجود العلمي لمكانات صادرة عن الواجب ثم انما تقرر  
 ان الواجب ثم فاعل جميع الموجودات او لا فاعل سواء وايضا قد تقرر  
 انه تم مختار فيه وعليه ان المكانات صادرة عنه ثم بالاختيار بما  
 وجود كانت موجودة وكل صادر بالاختيار مسبوق بالعلم فيلزم ان  
 كون الحوادث باعتبار هذا الوجود ايضا مسبوق بالعلم اي الوجود العلم  
 وتنقل الكلام اليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه ان التزم الاتحاد كانه  
 لظهوره لم يظهر والالا يظهر وجه تسمية وكلاهما محال لانه اما الاول  
 فللزم التمس في الامور المرتبة بالجمعة واما الثاني فاعتبار المرتبة الوجود  
 للوجودات متغايرة في المراتب الواقعة فلان الوجود العلم للممكن لا  
 تجب ذات الممكن او معلوم ان الممكن كمالا يقتضي وجوده في الخارج كذلك  
 لا يقتضي وجوده في العلم فالممكن باعتبار الوجود والعدم في اي موطن ممكن  
 فيستحيل كونه واجبا قلت قد سبق ان الواجب ثم موجب بالنظر  
 الى صفاته الذاتية ثم هذا هو الذي قد انشأ اليه وتحقيق المخلص من ان قدم  
 هذا الوجود هو قدم الصفة فان ذلك الوجود عين علم بالذات وغير  
 بالاعتبار لا تغفل عما اسلفنا لك في تحرير اصل الابرار ان حمله  
 هو الاشكال لم يردم كون الوجود الخارج الحوادث وجودا خارجيا قويا

دلالة  
للاختصاصات



وقد حزننا المحلص عنه موافقا فمضى كونه من ذلك الوجود عين العلم بالذات  
 ان وجود الحادث في العلم هو وجود العلم ليس الاثني ذلك الوجود كما ينبغي ان  
 ينسب الى العلم فيسبب الى الحادث فالوجود المنسوب اليها واحد بالذات  
 لكن باعتبار كونه منسوب الى احدهما مغاير له باعتبار نسبة الى الآخر اما  
 الاشتبا بخل غيب معلوم من كلامه انه على الحقيقة فيهما حقيقة  
 في احدهما ومجاز في الآخر وقد حققناه سابقا حقيقة الاشتبا بخل  
 ينبغي ان لا يذهل عنه ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك في  
 الاول ونحن نفي قد اوردنا ههنا بالنسبة الى الوجود العلمي حوادث فكل  
 هذا الوجود دار لهما واجيب عنه بان الوجود العلمي لحوادث هو عين علمه  
 يقتضي سبق العلم عليه لعدم كونه اختياريا ولو اورد مثل ذلك في العلم  
 الاول انه صادر باختيار فيكون مسبوقا بالعلم فيكون وجوده الخارجي  
 مسبوقا بوجود العلم ووجود العلم ايضا صادرا منه بالاختيار فيكون  
 مسبوقا بوجود العلم الا ان فيلزم التسام او الانتهاء الى وجود واجب  
 وكلاهما محال لان لا يمكن ان يحاط على ما فسر سائر الاشياء  
 بمثل اجيب بان يبق للمعلم الاول حوادث احدهما علمي وهو عين علمه  
 سبحانه والآخر خارجي الاول صادر عنه سبحانه بالايجاب والتمسك  
 صادرا بالايجاب فالاول لا يقتضي سبق الوجود العلمي لانه ليس للمعلم  
 الاول عنده وجود ان لانه قائل بالعلم المحض في وجود العلم ووجود  
 الخارجي شئ واحد واما على ما فسر ان لا يمكن فيجاب بما اجيب

علم

يقول

اجيب في الحوادث بان المعلم الاول مسبوق بالوجود العلمي الذي هو عين  
 العلم وهو لكونه علميا غير اختياري لا يقتضي سبق العلم بهذا ينبغي  
 ان يفهم هذا المقام لكون احدهما علميا لا قوله الآخر خارجيا  
 مقابلة لخارجي العلم من قبيل مقابلة العام بالخاص فيكون المراد  
 بالعام ما سوى الخاص المقابل على ما فسرنا سابقا ان الوجود  
 العلمي ايضا وجود خارجي لمعلومات بل اعتبار كونه علما هو عينه  
 اعتبار وجوده الخارجي لم يكن ان يتوقف في العينية لان اعتبار  
 العلم هو اعتبار المنشأية لا المكتشف واعتبار الوجود الخارجي  
 هو اعتبار المبدئية لا الخارجية ولا خفاء في التغيرات من الا  
 اعتبارين ومعلوم ان كون الشئ مبدءا لا مكتشف العلم  
 المحض ليس محجولا باعتباره نفسه بالجعل الاختياري ولهذا  
 لا يصح ان يقال ان شئ ما يكون مبدءا لا مكتشف وان لم  
 يشأ لم يكن وان كون الشئ موجودا محجولا بالجعل الاختياري  
 ولهذا يصح ان يقال ان شئ ما وجد وان لم يشأ لم يوجد وقد اورد  
 هذا الايراد على الشرح في بحث الثامن ايضا فانه يجيب  
 الوجود علمي لا يخفى ان هذا لا يثبت ما ادعاه لانه يفهم منه ان ما  
 لم يكن موجودا لم يكن علما والملازم منه هو اللزوم لا العينية بالغير  
 مصرحة فيه لان كون الشئ علما يجب امر يقتضي اقتضاها صرحا  
 ان يكون العلم غير ذلك الامر كما لا يخفى واعلم ان ما ذكرناه



حار على سياق مذهب المتكلمين يعني ان ما سبق منه انه ان الحوادث  
 موجودة في علم المدقق وعلمه بسيط اجزاء وجود الحوادث في العلم هو  
 وجود العلم حري على طبق مذهب المتكلمين فانهم القائلون بزيادة العلم وتوحيده  
 ايضا بان الاشياء موجودة في علم المدقق انما قال حار على سياق مذهبهم  
 ولم يقل هو مذهبهم لان المصريح منهم هو ان علمه صفة زائدة  
 ذات اضاف او اضاف من العالم والمعلوم ولم يقع منه القول بان  
 وجودها هو وجود العلم اذ هي حين كون علمه امر اجمالي  
 يكون علمه غيب سر ذات واما على مذهب اليه حكما من كون علمه  
 عين ذات فلا بد ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعدد  
 وحدة العلم لو كان باعتبار كونه كلياً كلياً غير متميز اجزائه بعضها  
 عن بعض وكثرة المعلوم باعتبار كونه في حد ذاته متعدد امتيازاً  
 فهو مما لا يتقيد منه القول السليم ولكن لا يصح الحكم بكون العلم بالمعلوم  
 المتعدد علماً بالفعل لعدم الامتناع من المعلومات ح وقد علم  
 وتسر به ولو كان وحدة العلم باعتبار كونه جزئياً شخصياً وكثرة  
 المعلوم باعتبار تعدد في الواقع واما معلومية هذا الخبر في  
 الشخص بطريق الامتناع بينهما فهو اما صح المعلومية بالفعل كذا في  
 صحة لا بد من ان ينظر بالنظر الدقيق ويقايل بالبيان الحق  
 فان الشيء من غير الانطباق كيف يكون سبباً لاكتشاف  
 وانطباق الشخص الواحد لا يتصور الا بالنسبة الى الامور المتعددة

بها

حارياً

المتعددة لا بالقوة كما توهم بعضهم من المتأخر من التمثيل  
 الذي ذكره من حال المحجب مثلاً حال العلم الاجمالي من علم  
 مسئلة بالتفصيل ثم ذهب عنه فيسأل عنها فلم يحصل له الاجابة  
 علمية اجمالية يكون مبدأ التفصيل هذه مسئلة بل علم بالقوة  
 بالنظر اليها مفصلاً فانه يتبادر الى الوجود انه ليس علماً  
 بالفعل فان قيل عدم كونه علماً بالفعل مما يحكم به العقل فلم قال  
 بكونه متبادراً الى الوجود قلنا هذا بالنظر الى كون كماله  
 التمثيل كما هو المتبادر من التمثيل نكارة التمثيل قد يكون للتعبير  
 الى الغم والتوضيح وفي هذا النحو من التمثيل لا يلزم التطبيق فانه  
 لو فرض ان الامر في المثال المذكور كذلك فيفهم منه يجوز كون  
 العلم في المثال المذكور علماً بالفعل ولا يخفى في بعده فليس  
 حال من كماله كذا غاية ما في الباب عدم انطباق المثال كماله  
 ولا احتمال فيه لان الغرض من التمثيل قد يكون بحسب التعبير  
 الى الغم والتوضيح وقد حققوا ذلك كمال اشارة الى كون  
 العلم الاجمالي علماً بالفعل فيكون المقصود منه دفع ما يتوهم من  
 كون العلم بالقوة ويمثل ان يكون اشارة الى كون التمثيل  
 مجرد التقریب والتوضيح من غير ان يكون مطابقاً للتمثيل وقد  
 واما على مذهب الحكماء القائلين بان علمه عين ذات نعم يعني قد  
 عرفت مما ذكرنا كونه حاراً على سياق مذهب المتكلمين ان الحكماء



في العلم

على نهجهم موجوده في علم الله وهو محيط بها وهو كونه زائدا على ذاته  
ثم يستبعدان وجودهما في ذاتهما بذاته سبحانه واما على نهج الحكماء  
فكونهم قائلين بكون العلم عين ذاته فيكون من وجوده إمكانات في  
علم الله ثم انها قائمه بذاته ثم فينتهي ان منطوقه اليه يظهر ما هو  
فيه قار او ان يشر اليه فقال فينتهي ان تلك إمكانات الموجوده في كنه  
لم يتوجه الى تفصيله واحمل كانه اشار الى ان المقصود ههنا تحقيق  
مذهب المتكلمين ومذهب الحكماء انما ذكر بالفضل والاهتمام بالتحقيق  
ليس ملازم فان قلت على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين  
اذا حصل ان وجود إمكانات في علم الله ثم عبارة عن كونها  
سبحانه وهذا الاكشاف اما مقامها به سبحانه او بقيامها بنفسها  
او لا دخل لكون العلم زائدا او عينيا فيه فلما يأتي الترديد في مذهب  
الحكماء يأتي الترديد في مذهب المتكلمين ايضا قلت اصولهم لا يثبت  
بقيام إمكانات بحسب الوجود العلمي بذاته تمام مقصود من ذكر الابرار وان  
هو هذا التحقيق فان إمكانات بحسب الوجود هو العلم فبقيام إمكانات  
ليس قيام امر غير العلم ولا سبحانه في قيام العلم بغير  
وأي في هذا الوجود ومحمدة لما فهم من ان إمكانات اذا كانت  
بذاته نعم كانت عين صفه العلم فيلزم التكرار في صفه العلم الحقيقيه  
وهو خلاف مذهبهم فاجاب بان إمكانات ممكنة بحسب الوجود  
الخارجي ومحمدة بحسب هذا الوجود ويكران مذهب اللاحتمال

كيفية

جمال الذي ابداه بعض المتأخرين من الفرق بين القيام بفعل  
والحصول فيه واعلم ان الشاهد للتجريد قال ان الحصول في الذهن  
لا يقتضي انصاف الذهن بالحاصل كما ان الحصول في المكان لا يقتضي  
لا يوجب انصافها بالحاصل وانما الموجب للانصاف هو القيام  
الحصول والتمسك لا يستلزم الاول كما عرفت في الحصول في المكان  
والزمان والمقصود ههنا ان حصول إمكانات في العلم يمكن ان  
يلزم حصولها فيه سبحانه وحصولها فيه سبحانه لا يقتضي قيامها به  
سبحانه ثم لا تغفل عن ان الحصول في المكان هو الحصول المطلق  
في الطرף وحصول إمكانات في العلم ليس من هذا القبيل وما  
وقع في كلام بعض الاكابر حكاية عنه سبحانه انما كان مكانا  
ليس معروفا على ظاهره فالحصول فيه سبحانه هو العلم بعد العلم  
ليس من هذا القبيل لا يعلم كيفية ومع هذا يقال لا يستلزم  
القيام وهذا الكلام لا اختصاص له بمذهب المتكلمين ويكران  
ان ينسب على مذهب الحكماء ايضا كما افاده فيما يأتي بقوله وانت  
خير ما لا اجري به الاحتمال في وقد جئنا في هذا على ما ذكرنا  
في اجواب ابرار وتوهم وروده ههنا بان تجوز الفرق بين  
القيام والحصول من الشيء منان لما ذكر في جوابه لانه قد عرفت  
في هذا الفرق فاجاب بان القدر على من جزم لا على من  
جوز وما وقع ههنا على سبيل التجوز لا على سبيل الجزم فلا منافاة



ولا يكون قايمة به وقع ما يتوهم ان القول بحصول الممكنات  
 في العلم الذي هو ذاته سبحانه ليلزم كون الواجب سبحانه قاعدا  
 قابلا للشيء واحد وهو مح على اصلهم اجاب بان القبول فرع التقييم  
 والحصول لا يلزم التقييم فالممكنات حاصلة في العلم غير قايمة به  
 بانفسها ولا يمكن حمل المثل الا فلاطونية على كونه ههنا اي  
 لا يمكن ان ينق ان الصورة العلمية للممكنات على تقدير القول  
 بكونها حاصلة في ذاته سبحانه قايمة بانفسها غير قايمة بذاته سبحانه  
 اي المثل الا فلاطونية فيلزم القول من الحكماء بالمثل الا صور مجردة  
 متعلقة بوجوده في الخارج عن المتأخر بوجوده في الصور العلمية  
 للممكنات صور حاصلة في علم سبحانه بالحصول الظني وان كانت  
 قايمة بانفسها بحسب هذا الحصول والدلائل التي ذكرت في  
 نفسها انما يتوجه اذا قيل لا يتوهم ما يورده من ان  
 الحكماء اقاموا اوله وابطلوا بها المثل الا فلاطونية وهذه الادلة  
 كما تبطل المثل بتبطل المثل الصور حاصلة في العلم القايمة بانفسها  
 على ما ابداه بعض المتأخرين اي لا يمكن على مذهب الحكماء ان يذهب  
 الى الاجمال الذي ابداه بعض المتأخرين واجواب ان الادلة  
 المذكورة لا بطل المثل انما بطل وجوده في الخارج والصور العلمية  
 الحاصلة في العلم غير القايمة بذاته نعم القايمة بانفسها لو كانت موجودة  
 في الخارج لبطلت بها لكنها ليست موجودة بالوجود الخارجي

الا فلاطونية مع العلم لا يتوهم  
 به ونفقونه وانما لا يتوهم  
 لان المثل الا فلاطونية

اقرب

مخلص

في ذاته

ليما

للتحليل

الا حبل موجود بالوجود العلمي الظلي فلا يتوهم في الدلائل في الصورة  
 العلمية على ما ابداه بعض المتأخرين وهذا الضرب مما قيل في  
 اي القول بكون الممكنات حاصلة في العلم قايمة بانفسها غير قايمة  
 به سبحانه اقرب الى الحق من القول بكون العلم بالممكنات مسطويا على ذاته  
 حاصل في القول ان الواجب سبحانه لما علم ذاته على ما هو عليه فهو سبحانه  
 يعلم ذاته بجميع صفاته ومن جملة صفاته كونه مبدءا للممكنات والعلم  
 بكونه مبدءا لما لا يمكن بدون العلم بها فينبغي ان العلم بها في علمه  
 سبحانه بذاته هذا هو المراد من قوله لان ذاته نعم على ما هو عليه في  
 قوله فانه يعلمها اجمالاً في ضمن علمه بذاته وبينه بالبين يقول كما  
 انما تعلم ذاتنا بالعلم المحسوس في ذلك لان كون العلم بالعلم  
 في دليل الاقربيه مبين بعد ما قيل من خلوه عن هذا البعد وحاصله  
 ان فيما قيل لما التزم خلوه عن الكثرة في ذاته وصفاته فلا يلزم  
 ان لا يكون الصور العلمية متكثرة فلا بد من ان ينطوي الكثرة  
 في الوحدة فانطوى العلم بالممكنات في العلم بذاته تعالى لا تصور الالان  
 يكون العلم بالمعنى منه رجا في العلم بالعلم بان يكون هو عينه بالفضل  
 ويكون مغاير بالقوة وخلاصة ان يكون العلم بذاته نعم علما  
 اجمالا بالنسبة الى الممكنات وكونه اجماليا للعلم بالممكنات لا يكون الا  
 بان يكون العلم بالذات قابلا للتخييل والتفصيل بالنسبة الى العلم  
 ولا شك ان العلم مبانيه للمعلولات والجلال العلم بالمبين الى



العلم بالمبانيات مما لا يخفى في بعده وليس معلومات مما يخفى اليه  
العلة لكونها مبانيات لها فاذ لم تخل العلة الى المعلومات لم تخل العلم  
بالعلة الى العلم بالمعلومات فذلك يفضي الى كون العلم محال اي القول  
بكون العلم بالعلة بعينه العلم يفضي الى كون العلم محال المتضادين  
المتين هو من مطلقا سواء كان بينهما علاقة العلة او لا بعينه  
العلم بالمضادف الى حشر فيكون العلم بالباب مثلا بعينه العلم بالباب  
لان العينة في العلة والمعلم ليست الاسباب علاقة المتضادين  
لحققت الذي بينهما وخصوصية العلية لا يدخلها فيها فان  
قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلوم هذا صحيح لانا نطو انما كورنا  
بقوله قلت بان السببية بين العلمين محال لان السببية بين العلمين  
لا يستلزم السببية بين علمهما السببية بان العلم يستلزم الا  
ستلزام لا العينة التي اريدت بالانطواء لو سلم استدارة  
الى منع السببية بين العلمين لان السببية بين العلمين لا تستلزم  
السببية بين علمهما وذلك لا يحصل بحسب و الاستلزام  
كما يكون بالنسبة الى الواحد يكون بالنسبة الى الكثير ايضا وعلم  
انهم ذكروا ان علم الواجب بعينه منطوق في علمه ايضا بذاته في هذا الكلام  
بين العلم بعد افاوته ان القول بالانطواء قول بعينه عن العتول  
بان هذا القول وقع منهم على وجه لا يقع منه بانه يقع من له فطاعة  
ذو كفاء فقيته استارة ايضا لا بعده عن مرتبة العتول لان تلك

علمه

تلك الممكنات مبانيات للواجب تعالى وحضور احد المتبانيين في هذا  
قد ذكر سابقا في قوله وذلك لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم  
بالمعلم كما ذكرنا حاصله وخلاصته وصحح الانطواء بالاستلزام لا  
يصح لان المقصود نفي الكثرة والاستلزام لا يخفى لهذا المطلب كما سبق  
ولو صح ما ذكره لم يحسن من ان الواجب يعلم ذاته على ما هي عليه  
جملة احواله كونه مبدءا للممكنات والعلم كونه مبدءا لها يستلزم العلم بها  
امكن ان يقال من جملة احواله كونه مغيرا للممكنات الى قوله بان  
فيتضمن علمه بذاته علمه جميع ما سواه فيه ان في هذا القول لم يلزم  
مخدور بل لزم ما هو المطغاية في الباب ان في تفسيره الدليل  
المنسب للمعلم بوجه حشر وليس فيه نقض لاجمالها كما هو الظاهر من التفسير  
ولا تفصيل لما يقم مقامه ان هذا التفسير لا يلزم للتفسير الاول المذكور  
بطرانه بحسبى في كل شئ فانه يمكن ان يقم مقامنا ان علمنا انما علمنا  
حضورا على ما هي له ومن جملة احوالنا لكوننا مغيرا لما سوانا فيعلمنا  
عالمنا بجميع ما سوانا واكتنا بطو كذا المقدم ثم انهم ذكروا ان علمنا  
حضورى وحاصل هذا الكلام ان القول بانطواء علمنا بالاشياء في  
علمنا بذاته لا يحال القول بكون العلم حضورا واهم قائلون به لان ذلك  
الانطواء في العلم حضورى لا يتصور الا بانطواء الصورة العينية في  
الصورة العينية وهو مع تناقضها محال واما استلزام احدهما للآخر فهو  
لا يخفى في المقام كما سبق مرارا ومن البين ان وجود العلة بعينه



ایلیس تقریر

هر دم نفع د

نقصان چای

تا که بولغاه

ایستماع دره

یا ران چای

نمی بذاصریم فی ان المقصود هو الايراد بانطواء علمه بقوله بالاشياء في علمه  
بذاته فالخلص لهم ان يلتجأوا الى ما ذكرناه سابقا الى المخلص في  
تصحح الانطواء المذكور كما هو الظاهر في الاشياء المعقولة بذواتها  
لصور المتشعبة لها جهتان جهة العلمية وجهة الموجودية في الخارج  
وجهته الاولى متقدمة على جهتها الثانية ومنسوبة اليه بقوله بالاجابة  
بخلاف جهته الثانية فانها منسوبة اليه بالاختيار فيه ان هذا لا يصح  
انطواء علمه بغيره في علمه بذاته كالمختص وفيه ما اشرنا اليه سابقا  
من ان القول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار علمه صا و عنه  
بالاجابة وباعتبار انه موجود خارجي صا و عنه بالاختيار  
لا يرتضي القطر السليمة وقد سبق منا فيه كلام لا ينبغي ان  
يغفل عنه ولما في تحقيق ذهابهم كلامهم من علو علمهم  
الكلام لعله هذا اشارة الى ما وقع من الاكثار في الصوفية الضعيفة  
الركبية قدس المداير منهم من ان الممكنات شيونات و اعتبار  
له تمسك به العرف لعل قوله لعل علمه الكلام عذريته لترك تحقيقه  
كذلك اشارة الى رسالة مفردة فاللایق ان يترك فان قلت كما ذكره  
علم الواجب حضوري و حضور الشيء يعني انهم قالوا علم الواجب بذاته  
حضوره كعلمنا بانفسنا و حضوري كونه نسبة ليقضي المعايير فالعلم  
والمعلوم يجب ان يكونا متغايرين فالذات من حيث هي هي لا  
يكون عالما به من حيث هي هي لعدم التغاير فلا بد ان يعتبر قيدا

النسبة

اما في جانب العالم او في جانب المعلوم فالذات مع القيد عالم للذات  
من حيث هي هي والذات من حيث هي هي عالم للذات مع القيد  
واما اعتبار القيد في الجانبين فمما لا حاجة اليه فالإيراد و اعتبار  
نفي العلم من الذات من حيث هي هي بالنسبة الى الذات من  
حيث هي هي يعني ان المورد في ايرادها على ان معنى كون علم الواجب  
بذاته حضورا بان الذات من حيث يعلم ذاته من حيث هي هي  
فاور و بان الحضور الى الكونه نسبة ليقضي المعايير فلا معنى لكونه  
عالم الواجب بذاته حضورا باجابه او لا يقبل ما فهم من العلم  
الحضوري فيصح ما فهم بان الحضور بمعنى عدم العينية وهو كونه نفيها  
ورفع النسبة لا يقتضي المعايير فيصح العلم الحضوري بالمعنى الذي  
فهمه واجاب ثانيا بان العلم الحضوري ليس بمعنى ان الذات  
من حيث هي يعلم الذات من حيث هي هي حتى لا يكون احدهم  
بل بمعنى ان الذات مع القيد يعلم الذات من حيث هي هي فالذات  
من حيث هي هي حاضرة للذات مع القيد والتعبير بعدم الغيبة  
لا يجدي نفع اشارة الى الجواب عن هذا الايراد بان الحضور عبارة  
عن عدم الغيبة و رد الجواب بان الغيبة ايضا نسبة كالحضور  
المعاصرة كالحضور قلت عدم الغيبة نفي للنسبة اي نسبة الغيبة  
ونفي الغيبة لا يستدعي النسبة بل قد يكون للوحدة و انتفاء الذات  
فلا يستدعي المعايير وايضا لا محذور في ان يكون الذات



مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي اختيار في هذا  
 الجواب اعتبار القيد في جانب العالم ومنع استحالة بل  
 عدم استحالة ثم لا يخفى ان اعتبار القيد في جانب العلم  
 يتصور بوجهين احدهما ان يكون العالم مجموع الذات والقيد  
 فالذات وحدها لا يكون عالما فيلزم نفي العلم عن الواجب منه  
 حيث هو نعم عن ذلك علوا كبيرا والثاني ان يكون العالم  
 كذا من حيث هي بل بشرط القيد كما ان ذات الكتاب  
 وجود حركه الاصل مع بشرط الكتابة او في وقت القيد كما  
 في المشروط العامة مادام الوصف فيلزم نفي العلم عن الذات  
 مع قطع النظر عن هذا القيد وهو محال الان يكون الاستحالة  
 ممنوعة فاختار في الواجب هذا الوجه الثاني ومنع استحالة ثم  
 يخرج اعتبار القيد في جانب المعلوم فان اعتبار  
 فيه يلزم عدم معلومية الذات من حيث هي فيلزم  
 جعل بالنسبة الى شئ نعم عن ذلك علوا كبيرا لا تغفل  
 اعتبار القيد في جانب المعلوم مثل ما اعتبره في جانب  
 العالم وتحقيق المقام يقتضي بسطا في الكلام قد اوردوا الاستدلال  
 المحقق امدق ههنا وفضلته في شرح الرسالة في اثبات الواجب  
 وقال لا اعتبار الزايد اما ان يوجد في كل من طرف العلة  
 والعالم والمعلوم او في طرف والعالم فقط او في طرف المعلوم

الذات

اي

وجوده

ملطف

الافهام

المعلوم والمعلوم فقط وفصل القسم الاول كمال التفصيل وحصل  
 ثمانية عشرة احتمالا فيه واذن في جوابه على هذا الشرح ثمة  
 احتمالات واحال حال القسمين الآخرين الى القسم الاول واورد  
 بان في بعض هذه الاحتمالات يلزم ما يهرب عنه مع اذوا الموت  
 وبعضها يكون خارجا عما نحن فيه فلا يندفع الشبهة اقول اول ما تطلق  
 الله وعنايته في تفصيل المقام اعلم ان النسبة العلمية مثلا بالنسبة  
 الى الطرف الاول ما بطريق الايجاب الكلي او الايجاب الجزئي  
 ولما كان الايجاب في الطرف الاول ثمة يكون الايجاب الجزئي  
 فيه ثمة والثانيات الثلاثة التي توهم في باوى المسمى لا اعتبار  
 لها لان احدها عين احد الوجودات واثان منها عسبار  
 محض لا اعتبار جزئيهما مرتين اعلم ان الاستدلال المحقق في  
 كون الموجود الرابع عنده وجود الاثنين موجودا حقيقيا كلما  
 ولنا فيه توقف كما سلفنا مفصلا في مبحث الاستدلال فان  
 ارتد والاطلاع عليه فارجع اليه فيكون نسبة العلية الى الطرف  
 الاول متصورة بصور اربع وكذا نسبة المعلومية بالنسبة الى  
 الطرف الاخر متصورة بالصور الاربعة فاضرب الاربعة  
 في الاربعة فيحصل ستة عشر فاما الاول لايجاب الكلي في الطرفين  
 الثاني الايجاب الكلي في الطرف الاول لايجاب الجزئي في  
 الاذات في الطرف الاخر بان يكون في كل من الذات والا

اقول



اعتبار المجموع على فقط فلا يكون الارجاب الكلي بالنسبة الى  
اعتبار ولا بالنسبة الى المجموع فخرج الارجاب الكلي فيها اما  
سلب الكلي فيها بان لا يكون شئ من الامور الثلاثة في  
الطرف الاول على شئ من الاعتياد والمجموع في الطرف  
الاخر باعتبار كليات السلب في الطرفين او لا يكون منهما على  
في الاعتياد او بالنسبة الى المجموع فخرج منها على اما الذات  
او الاعتياد او المجموع باعتبار السلب الكلي في الطرفين الاول  
ومخرج دون في الطرفين الاخر وكذا الحال في المجموع بان  
لا يكون شئ منها على في المجموع واما بالنسبة الى الاعتياد فخرج  
منها على اما الذات او الاعتياد او المجموع فهذا القسم سبعة  
اقسام وكذا الحال في الارجاب الكلي في الطرفين الاول  
والارجاب مخرج في الطرفين الاخر بالنسبة الى الاعتياد او  
المجموع فيكون جميع الاقسام اثنين وعشرين تسامع القسم  
الاول قسم عليه الارجاب مخرج في الطرفين الاول باعتبار  
الذات او الاعتياد او المجموع مع الارجاب الكلي ومخرج في  
في الطرفين الاخر فانه يحصل لكل اعتبار احدى عشرة قسما  
فيكون مخرج خمسة وتسعون قسما ثم احتمال التوزيع فيها  
وتحالف خارج عن الاقسام قسام المذكورة فالتوزيع بطريق  
التوافق الكلي قسم واحد والتوزيع بطريق التوافق مخرج

مخرج اما بطريق توافق الواحد ومخرج في الواحد اما الذات او  
الاعتياد او المجموع فهو ثلثة اقسام او بتوافق مخرج من  
فهو ايضا ثلثة اقسام باعتبار الاشتراك في العلية ولكن اعتبار  
الاشتراك في العلية في الاقسام يزيد الاقسام بكثرة والتوزيع  
بطريق التحالف الكلي اما بان يكون الاول بالثاني والثالث  
والثالث بالاول وبان يكون الاول بالثاني والثالث بالاول  
الثالث بالثاني فيكون مجموع الاقسام الحاصلة من احتمالات  
القسم الاول اربعة وتسعون ولو تأملت حق التأمل واخبرت  
الاشتراك في العلية يزيد الاقسام بكثرة كما او مانا اليه فعليك يا  
قائل اللائق واما القسم الاخران فيمكنك جالهما بالاعتبار  
الى القسم الاول واقول ما يابعد اية المدعى حشر توفيقه  
اعلم انهم قالوا التغيير باعتبار شئ من العلة ولم لا كيف  
في الوجود الخارجي وكيف في الوجود الذاتي وقد توقف فيه كثير من  
العلماء المحققين يكن ان ينزل سيرة ان الوجود الذاتي هو العلم  
وليس فيه تمثيل عين الشئ طاكما في العلم بالوجه فان التمثيل  
هو صورة الوجه بحيث ينطبق على ذي الوجه والفسق من العلم  
بالشئ بالوجه والعلم بالوجه الشئ هو اى اعتبار هذه الحقيقة  
فتمثيل صورة وجه الشئ كما هو العلم بالوجه التمثيل عين الشئ  
كما هو في العلم بالثبوت في كونه علما فلما تحقق هذا النحو من الدائرية

واقول



في الوجود والذات الشيء الواحد صحيح ان يكون الشيء باعتبار واحد وجوده  
 عليه وباعتبار الآخر معلولا فكيف التغير الاعتباري بينهما في الوجود  
 الذهني ولما لم يكن هذا النوع من الوجود الاعتباري في الوجود الخارجي  
 بان يكون الشيء الواحد موجودا في النوعين من الوجود الخارجي لم يصح ان  
 يكون الشيء الواحد صحيحا ان الواحد باعتبار رتبة واحدة والآخر معلولا  
 فكيف التغير الاعتباري بينهما في الوجود الخارجي واما على ذكرنا  
 في التصور بالوجه ولكنه فقط التصور بالاجمال التفضيل والوجود في  
 في التصور العلم والوجود في كافي تصور غير العلم مع القبول بحصول  
 بنفسه لا يشخص في الصورتين فرقت مما حققنا ان الاعتبارين  
 اما خوذتين في الطرفين هما النوعان من الوجود وتحقق معرفة ان  
 الاعتبار ما خوذ في الطرفين فان نسبة العلوية بين الذات والذات  
 لا يلزم ما يجرب عنه وهو تحقق النسبة بين الشيء الواحد لان النسبة  
 بين العلوية بين الشيئين العلوية وبين المتغيرين اذا كان وجود  
 احدهما سابقا على وجود الآخر ليست الا باعتبار سبق احد الوجودين  
 على الآخر فبناء على العلوية على تغير الوجودين لا على تغير معرفتهما  
 وان كان متحققا فلما سبق احد الوجودين للشيء الواحد على الآخر صح  
 نسبة العلوية بين هذا الشيء ونفسه فعلم ان ما يجرب عنه كان  
 متحقق النسبة بين الشيء الواحد من غير ان يكون الوجودان المتغيرين  
 منطوقين او ان نسبتها بين الذات والاعتبار كان معناها

لم يكن  
 من الاعتبار

لا يتجسد

بهما تقدم وجود الذات على نفس الاعتبار وافي لوجود الآخر  
 للذات وفي عكس ذلك يكون عكس في كك ويعبر في من ذلك  
 حال الاعتبارين ويعرف ايضا حال علوية كل واحد في كل قبا  
 هذه الاعتبارات يصح نسبتها العلوية بين الذات والذات  
 من غير لزوم ما يجرب عنه وعدم كونه مما نحن فيه او ان  
 الحال في العلم الحصول بان المعلوم بالعلم الحصول يجوز ان يكون  
 معلوما من غير ان يمثل عينه بل يمثل وجهه فلك ان  
 تعرف منه ان المعلوم بالعلم الحصول يجوز ان يكون معلوما  
 بحضور اليه عينه حضورا اصليا لا كليا لئلا ينقص العلم الحصول  
 ولكن كان بحيث ينطبق عليه وبهذا الاعتبار كان علما  
 وبدونه كان علما حضورا بالنفس على طريق العلم لذلك الشيء  
 بوجه العلم بوجه الشيء ولا يجب علينا تعيين ذلك الامر العلم  
 بحضوره بحضور عينه بمنزلة العلم الحصول للشيء بالكتب والحضور  
 بحضور امر ينطبق عينه بمنزلة العلم الحصول للشيء بالوجه فصحيح كون  
 النفس عالما بذاته وكون الواجب عالما بذاته على قياس  
 كون الذات علما للذات فان قلت العلم الحصول باعتبار  
 حضور امر ينطبق على الذات حضورا اصليا يصح العلوية بين الشيء  
 ونفسه في الوجود الخارجي لان الحضور الاصيل هو الوجود الخارجي  
 وقد عرفت نفيه سابقا قلنا ما نفيناه كان في الوجود الخارجي

فان قلت



الاصل في الصرف من غير ان يكون فلداً واصل الفسق من  
 الوجود الخارجي والذهني ان الوجود الذهني وجود ظلي مطلقاً والامتنان  
 بين آجاده بحسب الذات ويعلم من ذلك من قول القدماء  
 في تمايز التصور والتصديق بان الحصول للذهني انما تمايزه بالذات  
 فالمصنوع بهذا الصنيع يصنع بالانحاء المتمايزة بالذات والوجود الخارجي  
 الاصل في الفرق ليس له انما متخالفة تمايزه بالذات فالمصنوع  
 لا يصنع الا بصنع واحد فالوجود الذهني من غير ان يكون ظلاً للذي  
 اخر يجوز ان يتصف به الشيء مع اتصافه بالاشهر واما الوجود  
 الخارجي فلا يجوز الا تصاف بشئ واحد بالخارج منه من غير ان يكون  
 احدهما ظلاً بالنسبة الى الآخر فان قيل اذ اجوز العلية من شئ  
 ونفسه في الوجود الخارجي في محله فلم تعرض ان يقول في دليل اثبات  
 الواجب لم لا يجوز ان يكون المجموع من حيث المجموع علة لنفسه  
 باعتبار التغيرات الاعتبارية الذي من حيث الوجود الخارجي  
 الاصل في الظلي لانه لنفسه من دليل قلنا عليه الظلي لاصل في غير معقول  
 وعكسه ايضا مما لا يقبله العقل السليم والذهني مستقيم لان  
 الاصل هو الذي يطلب به العلة العلامة ثم لا يخفى ان امتنا  
 في تفصيل الاقسام وتحقيق المرام في الفسق من الوجود  
 الخارجي والذهني وتصح العلية من الشيء ونفسه وعللية الشيء  
 لنفسه وكما نطق ان امتنا بغاية التفصيل قد عرفنا بعد ذلك

ذلك انه اجمال واللايق له تحقيق وتيق وتفصيل لا يسع لنا  
 وقت لنعم ما قال الاستاذ المحقق في التمهيد ههنا بالذات  
 وقت كثر اذ مردوم به يمكنه حشوي قد صدقنا بان ذكرنا  
 التحري المعترف بالتقصير في وجهين جون تماشى توأيم  
 منما ينظر تارة كلستان وكرنم مراتب المعرفة لانهما  
 لها اللهم اجعلنا من العارفين الكاكين ولا تجعلنا من  
 الجاهلين القاهرين بكرمة جيبك سيد الاولين والآخرين  
 وصل عليه وسلم وعلى آله واصحابه واصحابه الطيبين الطاهرين  
 واحشرونا معهم رحمتك يا ارحم الراحمين ثم ما يتعلق بمبحث  
 العلم من الشرح للعقائد العقدية للعلامة الدواني قدس  
 سره رحمه الله تعالى رحمة واسعة كذا القدرة عند المتكلمين  
 عبارة عن صحة الفعل والترك يعني اذا فعل القادر شيئاً صح ان  
 يترك في بدله الفعل لاصل ان الفعل منسوب الى الشبهة و  
 الارادة واهي صفة من شأنها ان الترحم احد من غير مرجح  
 فالمريد اذا اراد الفعل لم يمت هذه الارادة منسوبة الى مرجح  
 سوى نفسه فجاز له ان يريد الترك بدل الفعل هذا معنى صحة  
 الفعل والترك عند المتكلمين واما عند الحكماء فهي عبارة عن  
 انشاء فعل ان لم يشاء لم يفعل بمعنى ان القادر هو الذي  
 يفعل ارادة وارا دهمه جانب الفعل منسوبة الى مرجح

مبحث القدرة



الارادة فصار بذلك المرجح جانب الترك مروجاً فامتنع ترك  
 فلم يصح حين فعل ان ترك فادارة جانب الفعل مرجحاً فامتنع  
 واما ولا يصح ان لا يريد جانب الفعل هذا معنى قوله ومقدم  
 النظرية الاولى بالنسبة الى وجود العالم وديم الوقوع في  
 القادر مرجحاً مشية الفعل ان يثبت الفعل في فعله وان  
 ويتحقق مرجحاً مشية الترك لم يثبت الفعل في تركه فمقدم النظرية  
 الاولى واقع واما ومقدم النظرية الثانية غير واقع واما  
 فالنظرية الاولى صادقة مركبة من صاوتين والنظرية الثانية  
 صادقة مركبة من كاذبتين لان مشية الفعل اذا كانت  
 دائمة لم يقع عدم مشية الفعل اصلاً فلم يقع عدم الفعل  
 فقولنا لم يثبت غير واقع وقولنا لم يفعل الا غير واقع فهما  
 كاذبتان واما النظرية المركبة منهما فصادقة فان قيل واما  
 وقوع المشية ينافي وقوع عدم المشية بالفعل لا ينافي وقوع  
 بالامكان فلم حكمت بكذبهما بقونية المقابلة المراد فعلية  
 فيكونان بالنسبة الى الفعلية كاذبين ودوام الفعل  
 وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي في هذا وقع سببه لورود  
 ههنا على كذا واهي ان الترك اذا كان متمنعاً يكون الفعل  
 واجباً لان امتناع احد الطرفين هو وجوب الطرف  
 الاخر فكيف يكون الفاعل مع وجوب الفعل محتاراً بل

بحيث

فان

بل الفعل ان يكون مطمئناً موجباً فاجاب بقوله ودوام الفعل  
 صحيح فاما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته يعني ان العلم الزايد  
 مع عدم كونه في مرتبة العلم الذي هو عين الذات افاد وجوب  
 الفعل امتناعاً لترك فاما ظنك في العلم الذي هو عين ذاته  
 يفيد الوجوب البتة فهو سبب لقول المتكلمين بان القادر  
 اذا فعل صحيح ان تركه بل فعله فهو قادر على جميع الممكنات  
 هذا القاء فصيح يعني اذا عرفت معنى القدرة عند الفاعلين  
 فاعلم انه قادر على جميع الممكنات لان مقتضى الى قوله لان  
 الامكان مشترك في انطوائه ان يمتدح للدليل السابق الذي دل  
 بعموم القدرة حاصلة ان مقتضى القادرية هو ذات الوجوب  
 ويصح للمقدورية هو امكان ممكن والامكان مشترك بين  
 الممكنات وهي مستندة اليه سبحانه فاذا كانت الممكنات به  
 مستندة الى الواجب سبحانه فيحقق مقتضى المصحح وكون الواجب  
 قادر مختاراً في البعض لزم ان يكون قادر على جميع الممكنات  
 فيكون قوله وقد ثبت انه فاعل الاختيار اعادة لقوله فاذا  
 ثبت قدرته في البعض وكما ان المقدمات في تفسير الادلة  
 بناور ويكون قوله فيكون قادر عليه اي على جميع تفريعاته  
 على الدليل هذا هو المعتد في صحيح هذا المقام وفي بعض النسخ وقع  
 قوله لان الامكان مصدر بالواو العاطفة فكانه يسمو



من قلم النسخ قبل الاولى في اثبات هذا وجد اولوية ان  
 الاستناد الى الوحي يقطع عرق الشبهة بخلاف الاولوية  
 الاولى العقلية فان العقل يعارضه الوهم ويغلبه لكن  
 اثبات ارسال الرسل يتوقف على اثبات شمول القدرة في قبول  
 شمول القدرة بالدليل السميعة المتوقف على اثبات ارسال  
 الرسل بلزم الدور فلا يتم ما قيل ان الاولى في اثبات  
 نعم اعلم ان جميع الاحكام الشرعية المستنبطة من الاولوية  
 السميعة متوقفة على اثبات ارسال الرسل فلو كان ذلك  
 الاثبات متوقفا على اثبات شمول العلم والقدرة يكون جميع  
 الاحكام متوقفة على اثبات شمول العلم والقدرة فيجب ان  
 يثبت ان ذلك الشمول بالدليل العقلي كما اثبت اولابان فيتحقق  
 بقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان الى آخر  
 الدليل وان ثبت الاختيار في البعض ان الحوادث الصادرة  
 منه نعم وليس كونه مختارا فيها لان مستند الى الموجب القديم  
 قديم على ما تقر نعم اعلم انه يمكن ان يتوقف اثبات الرسل  
 على اثبات شمول القدرة بخلاف ان يخلق المدعى العلم الضرور  
 بصدق النبي عليه السلام فيمن ساء المنجزة في صدقه من غير ان  
 يحتاج الى ان يعلم ان القدرة ساطعة بجميع الافعال فلهذا  
 لهذا استدراكين بجمهور انهم تسكوا في مثل هذا المطلب بالدليل

بالدليل

لما

مبحث الارادة

لا بل السميعة وهذا المخصص هو الارادة بمعنى ليس لمخصص  
 الارادة فالارادة تخصم بذاتها من غير ان يحتاج  
 الى مرجح آخر فمن هذا يعلم ان صحة الفعل والترك يكونان بنفس  
 الذي شرناه سابقا فارجع اليه وجدوا ملاحظة اول  
 رادة هو مدلول الامر والارادة بمعنى ان صيغة الامر تدل  
 على معنى هو الطلب والارادة هي المعنى الذي يعبر عنه بالقرار  
 نحو استن وخو شس كردن وهذا المعنى هو الطلب بمعنى الارادة  
 هو معنى الامر عين الامر فالارادة مدلول الامر وان الامر  
 ان معنى الارادة متغير بمعنى الامر فلا شك انه لازم  
 مدلول الامر في كل موضع يتحقق فيه الارادة بلزم ان يتحقق  
 فيه الامر اما للعينية او للمساوات فلم يتحقق الامر في الشرور  
 المعاني يجب ان لا يتحقق الارادة فيها فالمداد بالمداد هو اللزوم  
 المساوي ذلك ان نقول ان لا تحقق الارادة فيها وذلك  
 ان نقول هذا الكلام من الشئ مثل ما قال الشيخ ابن الحاجب  
 في مبحث الحرف من الكافية والتمتصه لازمة لفكرة الاستفهام  
 وقال شارحه اي غير متعملة بدونها والدارم بهذا المعنى لم يرد  
 فيتم التفسير بواو توفيق الجواب عنه بسمي والجواب عن الاول  
 ان الامر قد يفكك بمعنى ان انفكاك الامر عن الارادة بان  
 يتحقق الامر بدون دليل عدم العينية ويد على عدم المساواة



ايضاً فلو حمل المرزوم في محل الثاني على المرزوم المساوي ينطبق الجواب  
 ولولم يحمل عليه فليس ينطبق التوفيق ان يتق انهما كالا  
 عن الارادة معناه ان الارادة تتحقق بدون الامر <sup>وغيره</sup>  
 المثال المذكور لو امر سيد بالفعل مر يد اللزك فلما ان الامر نسبة  
 الى الفعل يتحقق بدون ارادة الفعل يتحقق ارادة الترك بدون  
 الامر بالترك فصيح ان الارادة متحققه بدون الامر فتتحقق الارادة  
 بدون الامر بهدم لزوم الامر كما يهدم العينية وكان مؤ  
 الاستدلال على احدهما ثم لا يخفى على المتأمل الصادق انه اراد  
 يتحقق الامر في المثال المذكور بدون الارادة ان صيغة الامر  
 من جنس وقصد معناه متحققه بدون الارادة فهو كالم  
 الكلام ليس في صيغة الامر في حقيقة وان اراد ان معنى  
 الامر بدون الارادة متحقق فان اراد بمعنى الامر صورة  
 الطلب لم يحمل فهو ليس معنى الامر فلم يتحقق معنى الامر بدون  
 وان يتحقق الطلب لئلا بدون الارادة فمعنى الامر هو الطلب  
 النفس الذي لا يصاحبه وجوب كونه وهو نفس الارادة  
 وليس لا فاعلم ان هذا الجواب ليس كافياً فيجب الاجاب على  
 يقطع عرق التسببه كما ان الله تعالى شاء الله وعن الثاني  
 ان الواجب الرضا بالقضاء اعلم ان الاستدلال قال الرضا  
 بما يريد المدغم واجب يعني على العباد ان يرضوا بحكم الله تعالى

يدل  
 خواتمة  
 سيرة

المدغم ولم يقبل يجب الرضا على المقضي حتى يجاب بان يجب  
 الرضا على القضاء واجب لا على المقضي الا ان تق ان المراد  
 والمقضي واحد بالذات والارادة والقضاء كذلك فافادني  
 الجواب ان الرضا كما لا يجب على المقضي بل يجب على القضاء  
 وكذلك لا يجب الرضا على المراد بل يجب على الارادة يعني  
 ان ذات المقضي وذات المراد غير مرضي واما قضاء  
 سبحانه و ارادته لا شيء فهو مرضي كما قالوا لا تنظر الى  
 فعله وانظر الى من جعله فالتسليم في حد ذاته مبغوض واما من يجب  
 من حيث ان المحبوب محبوب فالرضا بالقضاء والارادة هو  
 الرضا بالنظر الى النسبة اليه سبحانه سواء لتسليم ما قال له العارف  
 الجاني قد تسمره الساني ازويت جملته بزيك ليكن الجواب  
 اذ ان بدست كه ازماست چون ازويت نيكوست به هذا  
 محصل قوله ومحصله ان الافكار المتعلقة بالمعاني انما هو كالح  
 ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا فتح في معنى ان حسن  
 مخلوق والايجاب والايحتمال الى ان تق انه متضمن بمصلحة لانه  
 يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد قال الله تعالى في تنزيله يفعل ما يشاء  
 ويحكم ما يريد قال الله تعالى في تنزيله سبحانه لا يبال عما يفعل وهم  
 يسألون انما هو كالحسن والقيح فله ان يحسن القبح ويقبح الحسن فله  
 ان يحسن الجاد المدغم الشيء اي شيء كان لا يحتمل الى بقاء

فعل



بتضمنه المصلحة لان فعل المحبوب محبوب وفعل المحسن ليس  
 للعقل ان يحكم بفتح ايجاب الفتح اذ المحسن والفتح ليسا عقليين  
 فهذا القول يتم للجواب السابق لا جواب آخر بان يحكم فيه  
 يكون الرضا على المقضي كون مطلقا لان انكار المقضي من  
 حيث انه مقضي له نعم انكار للنسبة اليه نعم لان فائدة  
 يرجع الى القيد وهو لا يمتنع ثم لا يخفى ان المحسن والفتح يستعملان  
 في ثلثة معان الاول ان المحسن ما يستحق تركيبة الثواب في الاجل  
 والدمج في العاجل والفتح ما يستحق تركيبة العقاب في الاجل  
 والدمج في العاجل والمحسن والفتح بهذا المعنى وقع اختلاف فكونهما  
 لغير عيين او عقليين فغنى عن بيان وعند المتكلم عقليان  
 الثاني ان المحسن صفة الكمال والفتح صفة النقص الثالث المحسن  
 يوافق المصلحة والفتح يخالف المصلحة ولا خلاف في كون هذين  
 المعنيين عقليين فاشارة الى الجواب لو اراد المورد واحد هذين  
 المعنيين بان قال خلق الفتح بمعنى انه ليس صفة كمال او فتح بمعنى  
 انه ليس موافقا للمصلحة لقوله تتضمنه المصلحة اذ المتضمن للمصلحة  
 صفة كمال كونه موافقا للمصلحة لا يحتاج الى البيان فلم يبق  
 من الشئ الشئ رحمة لئلا يرحمة واسعة الشئ ثم اعلم ان الفتح  
 المقضي له ذات ولا نسبة الى الفاعل الموجود نسبة الى المحل المتصف  
 النسبة الاولى هي النسبة الالهيانية والنسبة الثانية هي النسبة

العبادة

النسبة الالهيانية والا انكار ليس الالهيانية الثانية وهو يرجع  
 الى كسب العبد فيعاقب ولو اخذ بسبب كسبه وبتخلية خبيثا  
 قلت ولا يلزم ان يكون العبد في المثال المذكور المحسني  
 ان القول بان الاطاعة تحصيل ما امر به المطلق غير موجب  
 اذ يلزم على هذا القول ان يكون العبد في المثال المذكور مع  
 انه اتى بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا والخال  
 لو خالفه يكون مطيعا لانه يخالف اتي بما يرضاه السيد لا يرضاه  
 انه لو علم السلطان ان العبد علم بقصد السيد في مخالفة لثمة يقع بعد  
 في معرض العقاب والعقاب من السلطان لم يرقم للسيد  
 في صورة مخالفة فلم يعد السلطان هذه مخالفة معصية من العبد  
 للسيد فعلم من هذا ان مخالفة الامر مطلقا لم يكن معصية  
 فلم يكن موافقة الامر مطلقا طاعة فان قيل معنى كلام المحسني  
 ان الاطاعة تحصيل الامور به اذ كان مرضيا لا مطلقا و  
 الامور به في المثال المذكور ليس محسني فلهذا لا يكون مخالفة  
 معصية فلما فعل في هذا الجواب الى ان يبق الاطاعة تحصيل  
 ما امر به المطلق بل يكفي ان يبق الاطاعة تحصيل ما اراد المطلق  
 لكنه لا مطلقا بل اذ كان مرضيا فلم يلزم محسني بتقييد الامر او  
 اجاب بجعل الامر معيارا يفهم ان الاطاعة تحصيل الامور به مطلقا  
 وهذا على اطلاقه غير مستقيم كما حقق في هذا الكلام من الشرح



رد الجواب الوجه الثالث ولو جعل رد الجواب الوجه الاول فله  
 ان يقول الامر بنفك عن الارادة لكن لا طاعة لمحصل  
 الامور مطلقا بل اذا كان مرضيا لا يحق على المتأهل  
 الواو في قوله ولم يرد ان يكون العبد في المسائل المذكورة على  
 حرر الخصال حاصله ان كيف يكون لا طاعة لمحصل الامور  
 والخال لم يرد ان يكون العبد الى آخرة ولا يحق ايضا ان يكون  
 في قوله ولو حاله كحال الصالحين ويمكن ان يقال الامر  
 يحسب ان الامر المكسبي معلق بكل يكون ويكون كل انما  
 ما ب موطنه لكن لا يرد ان يكون معلق بهذا الامر مرضيا  
 للامر كالقوله معلق الامر المكسبي وليس مرضيا لغيره  
 كما قال سبحانه وتعالى ولا يرضى لعباده الكفر واما ان الامر  
 معلق يعني ان الامر الذي معلق سمي لواو في الامور  
 ما ب ولم يرد ان يعاقب بهذا السعي لا يكون الامر مرضيا  
 سبحانه وهذا السعي طاعة وحصله طاعة هذا يحصل كلام  
 الس من قوله الامر ان الى قوله اذا خالف التام هذا الكلام  
 من الس ابيه الى جواب وجه الاول من سمد لال المعبر  
 باسم لواو او من قولهم ان الارادة مدلول الامر بها مدلول  
 الامر المكسبي مسلم لكن قولهم ان السور والمعاصي عمرها امورها  
 مسلم لان الامر المكسبي عام شامل لجميع الكتابات وان ال

مبحث النكويين

الامر شي الارادوا وانها مدلول الله نعم لان مدلوله هو الطلب على وجه الرضا  
 ولذا لا معلق الامر مرضيا بالارادة فمخا بالنسب لا الطلب مطلق  
 سواء كان على وجه الرضا او لا فاما ما يخص المسلم من هذا  
 العام واستثارة الى جواب الوجه الثاني ان الامر مرضيا ما يرد  
 وجه نعم اذا كان مرضيا للمعبر واما اذا لم يكن مرضيا للمعبر  
 من العباد في غير هذا واحد بل مسموع واستثارة الى جواب الوجه  
 الثالث ان الامر لا طاعة لمحصل مراد مطلق اذا كان مرضيا  
 نعم لا مطلقا ولما علم من هذه الجملة ان الارادة ليست  
 نفس الرضا فامر مع الوجه الرابع ان الامر معلق من الكلام  
 وقع الوجه سمد لال المعبر له ولهم ان جواب وجه الاول  
 عمر موجه او على هذا التحقيق الامر مطلقا لا يكون مدلول الارادة  
 فيحقق الامر مدلول الارادة في المسائل المذكورة في جملة  
 سناقا كالامر مدلوله فارجع اليه ولله ذلك المجمع عند المد  
 لغواه فانه لم يرد في هذه من الدقائق الى مجموع هذه الجملة  
 انما ما وعدا ما سناقا لانه خلاف النصوص يعني كقوله طاهر  
 لان الطحسب العرف واللغة ان ارد من المتسقين ما ثبت به  
 الكسحاق لاسيما في عمره ولا ضرورة في صفة ما عني الط  
 وهي عند ما صفة لانه على العلم والارادة في سمر الى ان  
 يجوز له سمر العلم والارادة عند الصلة منه فوله عند العلم منه

دقائقي



هي هو الدار كلفه مفهوم بالمفهوم فكم بأحد الاسماء على  
 ما حد الاسماء وكما ارجع الى العلم في ان جمود  
 اهل الحق لما استحوطوا به النصوص لم يعدوا عنها حكموا ان السمع  
 هو الذي يقوم به السمع الذي هو لو استطاع احدا الاصوات  
 فلم يعد لهم من لظا ذلك السجالة والاصوات سحابة بالمعنى الذي  
 تعبر عنه القارسة بشئيدل وتمام من هذا الذي تعبر عنه القار  
 ستواء في سجيل تمام القوة التي فيها وهم مفهوم ملك القوة  
 امر اريد السمع من هذا السمع ويعرفون بالسمع من معرفة حقيقة  
 كذلك الصرا واما الطوامر لا تعصى الا انما امر اريد  
 من هذا السمع ولا يصار واما كونه من الامر المراد من القوة  
 اما و ليس كما اعبر في مفهوم الاسماء والاصوات كما قالوا في  
 الشاء من المعبر والبناء هو الكون من حسن الخروق والصور واما  
 صدوره من خارج السماء فليس معبر في مفهومه فلهذا  
 مهم ما يصاد من ولما اشنى التدرج بجانبة بنية صلى الله عليه وسلم  
 ولتني رعد سمروا واما العلامة فمفهوم يقولون الاحساس لا يكون  
 الا بالحواس الجسمانية وهو سحابة مسرة عنها فاما السمع والصوت  
 بالسمع والاعمال الصرا علم ان السمع است ارجاع السمع  
 والصوت الى العلم في معنى العلم الى الاستعري وعلامة الاسماء  
 ارجاعها على مذهب الاستعري معنى السمع امر اريد اسمي

موتها

بالسمع والصوت سوى العلم لان لا دورا للاحساس لا يكون الا  
 بالحاسة وهو مسرة عنها والعدم من الاحساس ليس له  
 العلم كما يقول به العلامة والفرق من الاستعري والعلامة  
 ان الاستعري قال برأوه العلم على انه سحابة والعلامة  
 بعينه له نعم مثل الاولى ان لما ورد في هذا العلم  
 الاولى ان الحكم كونهما صفتين رادتين عن العلم كما ان  
 من اهل الحق يحكمون ذلك الحكم الصكون منها علم العلم  
 كما حكم به عنهم بل العلم لما ورد في سحابة منها انما انما  
 سحابة واما انما العلم او غيره فلا ووليت علامته  
 انه نعم سحابة لا كحي حلك مما جفعا مدسب كونه محمود  
 اهل الحق معهم فادعي الاول له ادعاء طائفة اوله عوى كذا  
 عمر سموع لان صفاته من العلم والصدق في معنى  
 علمها بالنسبة الى علمهم حمل محض ودر ما بالنسبة الى قدره  
 نعم محض واللائق ان لا يطلق اسم العلم والصدق عليها وكذا  
 سائر الصفات فلا يسمي من في الصفات ولما كان  
 وجوده لا يحد بحد من داه لم يكن ما هي به كونه الحق  
 الموجود الذي وجوده وجوده لا يحد بحد من داه كونه  
 بانضمام المعنى والوجود والما موجود فيكون له مشارك في كونه  
 فكما كان او تمسعا واما للوجود الذي كونه المعنى والوجود

والف

سبح



منه فلا يكون له حقيقة كلية مشتركة عنده منها والواحد من  
 الفصل حاصله ان سحابة لا تحصل للوجود فادام كل مبدء  
 لا يوجد لا يكون له مشترك في كماله وفسد كل حقيقة  
 لو كان له مثل كان له معنى سبيل على كون الواحد حقا  
 لا يوجد له ما له لو كان له سحابة حقيقة ووجد مشتركة عندهما  
 كان كل واحد حقا منهما معناه ان لا يكون كمالا لاداء  
 السحابة للوجود الا ان سحابة مشتركة عن الواحد من كونه  
 للواحد في الحقيقة ليس الا انهما كمالهما فالوجود  
 والا مكان ان كان من لوازم حقيقة مشتركة لم يكن كون الواحد كمالا  
 وبما يكون واحدا والكان من لوازم حقيقة مع خصوصية  
 ان يكون المحرر او يعقده داخل في المردوم في كون الواحد  
 مركبا وانه حال مشترك له سحابة يحصل للوجود وان لم يكن له  
 نوع اي ان لم يكن له مثل هذا المبدء كمالا مع اعتبار حقيقة  
 في المردوم والوجود والا مكان له الفصل كما سكت في شرح  
 قوله والاول قد مرر الاستدلال الذي دللنا به والاول  
 قد مرر الاستدلال الذي دللنا به في المعنى من اعلم ان لكل  
 معنى المثل في سائر سائر الطرق الاحتمال والفصل ان الذي  
 الادب الذي مصدره واحد الوجود ولو لم يكن له حقيقة  
 نوع له بل كان له نوع وكان له مشترك في ذلك النوع فذلك

التوحيد

سورة

ذلك المشترك اما واحد لذاته ولما كان وجود الوجود غير خارج  
 عن حقيقة الواحد فكل حقيقة كل فرد واحد من المتساكن في  
 وجود الوجود مع امر مشترك لم يكن له كمالا في الوجود هذا  
 خلاصه دليل وجود الواحد على ما في سره في موضعه واما  
 فكل واحد سحابة هذا السبب قد حقت سائر ما في سائر ما في  
 لوازم حقيقة مع خصوصية لم يكن له كمالا في الوجود صرح  
 في افاده ان سحابة كون الترتيب كمالا استارده الى سحابة كون  
 الترتيب واجبا واما ان كان استارده الى دليل وجود الواحد كان  
 استارده الى مداه المسمى قوله والاول قد مرر الاستدلال الذي  
 دللنا به وبسبب علمه انه لو وجد في معنى ان مجموع  
 الوجود من موجود فكل ما كونه موجودا في كل واحد من جميع  
 موجود وموجود السبب هذا الدليل على عدم كونه وجودا في وجود  
 الاستدلال اما على عدم كونه حقا في كل ما في سائر ما في  
 الصدر علم ان مرادهم كون الكل موجودا كونه موجودا الوجودات  
 الاستدلال مع ذلك يتم المردوم الذي لو اكد ذلك علم يتم سحابة  
 السقوط الذي في المردوم واما امكانه فلا حجة الى حوله الذي هو علم  
 والاحتمال معلوم الامكان واما السبب والناظر في سائر  
 كون الواحد معلول العلة بمعنى ان المراد من مجموع معروض  
 الاحتمال هو ليس الا ان سحابة كونها معلولة في مجموع الاستدلال



الحسنة المأدبة وهو ما أدى واحد فيلزم كون الواحد معلولا  
 فلا يمكن وجه لروحه كون الواحد معلولا حال منتهى الباطل  
 فقال قتال في الباطل هو كون الواحد مع العلم ان سببا ومفعولا  
 يدور في حيزه للمادة واحدة واسمها ادعى ان مكان الكل غير مكاني  
 الحسنة المأدبة وهو الكل غير موجودات الاجزاء وسبب علمه  
 ان مجموع المركب من الوجودات لم يكن اجزاء ممكنة حتى يكون  
 امكان مجموع امكانات الاسماء وكذا جميع ممكنات  
 الموجودات المستقلة موجودة ممكنة وامكانات ليس امكانات  
 الاسماء لان شريك امكان الكل هو احياء الكل وشريك  
 امكانات الاسماء هو احياء اجزائها فلم يكن مكان الكل  
 هو امكانات الاسماء فاذا كان مكان الكل مغايرا لكان  
 الحسنة المأدبة هو الكل مغايرا لوجودات الاجزاء ثم افاد  
 ان احياء الكل الى الحسنة المأدبة لا يجوز ان يكون امكانات  
 الاسماء وكلها في مجموع ومخالفة حكم كل الوجودات احاطت  
 بانه مخالفة حكم كل مجموع للكل الوجودات في المركب العنصري  
 لا يكون لاني يكون مجموع احكام الاسماء حكم الكل لان  
 نفس الكل حكم مجموع احكام الاسماء فان لم يكن لا يكون  
 في المركب العنصري الحكم على حصيل ما افاده الاسماء  
 اذا افاد شيئا اثره في اخره فلا تألف منهما

ان شريك  
 الحسنة المأدبة

امر ثالث بالحقا غير حقيقي بان لم يقع تغير في هويته فامكانها  
 مع اثرها فحكمه بذا مجموع مجموع الاثرين به الحكم لم يكن  
 شيئا من مجرد كون اذا تركب امر من هويته السنين ككس  
 جصاصا لم يتغيرت هويته فالاثر الثالث بواسطة هويته  
 الحسنة المأدبة واحد من هويته السنين لا ينبغي سدا امكانها  
 فيحصل للكل اثر غير مجموع الاثرين كما في مجموع  
 امكانات الاسماء مركب غير مجموع في حكمه مجموع جصاصا  
 الاجزاء ليس الا فاحصا للكل لا يجوز ان يكون حكمه اثره  
 زائدة به احاطة كلامه لا يثبت على المثال في الباطل  
 ان لا امكان هو عدم احاطة الوجود والعدم في مكان  
 الكل ليس ليس امكان السنين من الاحراز سواء لم يكن  
 مسما محتملا كما في المركب من الواحد و كان بعضها ممكنا  
 كالمركب من الواحد وممكن او كان كل ما ممكنا في سلسلة  
 ممكنات واما جميع الامكانات كما في سلسلة المصروف  
 فلا ميع من ان يكون مكان الكل وكل ممكن لا مكانه بحد  
 الى غير هويته في وجوده في بعض ممكنات بحد الى الضال  
 فثبت كالعقل الاول بالسنين الى الواحد وبعضها  
 محصا الى غير العقل الصافي فامكان كل مركب سبب لا  
 المناسبات بجانها فامكان كل حصة سبب لا احاطة



في جميع امكالات الاسر النسبة الى الكل من حيث الكل  
 وسبب جميع احتياحات الاسر او سبب الاجتياح  
 الكل الى الاسر او الصداق حاصل ان الامكان مفهوم  
 كلي وهو كما يصدق على كل واحد من ارادة صدق على  
 المسعد وصدق من ارادة الصداق فامكالات الاسر  
 امكان الامكان ان يشار بعضها في ضمن كل مصداق  
 احتياجا مناسبا لما يتصرف مصداقه فالامكان المحقق  
 في ضمن جميع الامكالات بعضها احتياجا مناسبا لموضوع  
 جميع الامكالات وهو الكلي المحقق في الاجتياح النسبية  
 لوجاهل جديها اجتياح ملا واسطة وهو اجتياح الى الاسر  
 وما بها اجتياح لوسطة وهو الاجتياح العام الى الاسر  
 فجميع الامكالات لكونه مركبة من جميع اجزائها  
 الاسر ولكونه مصداقا للامكان الامكان بعضها  
 مناسبا بمفهوم موضوع مصداقه كما اجتياح موضوعه  
 الذي هو الكل مجموع الى اسرته مجموع الامكالات  
 اجتياحا موضوعا الى اسرته ملا واسطة واجتياحا الى ما  
 يجتمع اليه اسرته واسطة على ما يقتضيه لاسم ما افاده  
 من ان محالة الكل مجموع الى الاسر في المركب العر  
 لبعضها لا يكون لالان يكون جميع اجزاء الحكم الكل محال

والوجود

فاحصل ما كتبنا وان مجموع الامكالات لكونه مركبة من جميع اجزائها  
 جميع اجزائها الاسر او ملك العر لبعضها لا يكون لالان  
 جزء من اسرته مصداقا لطبيعته معصية حكمه كما انما  
 بمصداقه اذا كان ذلك المركب اسم مصداقا لطبيعته  
 حكمه كان حكمه مع مجموع ملك الاحكام حكما مناسبا لذلك  
 المركب ثم لا يعقل ان الكل مجموع الى اسرته الى ما افاده  
 لغاوب حالة النسبة الى اسرته باعتبار الوجود وهذا  
 لا ينافي بحال المركب الاجمالي في لغاوب باعتبار  
 الحكم ان الحكم ما يفرع على الوجود وليس كذلك وما قلنا في حكم  
 لاني محال مطلقا ليس مسمى فمالا يحكي مع انه رتبة المدعى  
 سلم ان الاجتياح من معرفة لكن حقوق الامكالات  
 وهذا القدر جعل الاجزاء من حكمة الاحكام معصية  
 في قول السني معرفة على الوجود ان يكون من معرفة حقوق  
 ولا نسبه في قول الوجود من معرفة حقوق الوجود  
 لان السني ما لم يحكم لم يوجد التاثير السني لانه  
 اعلم ان السار على لوفال لالحال هو التمدد وهو لمل صرح  
 لسوع لالان موقوف في لالان كل ما احريه حق لم يوفال  
 كالسوي لمدح لالحال لم يمدد او كفي هذا القدر وهذا القدر  
 عما من لمدح لالان بدأ معقول المعنى فمدح الى القدر

منه



المسحولة فلما ان هذا الكلام لو وقع من غير السارخ لم يكن للام  
 تاما لا معاراة الى هاهنا الكلام فيه وعلى السارخ معناه فكلوا اساء  
 الى الدليل لا اوله انا فلما وقع من غير السارخ لم يكن له  
 عليك ان كلمة الاني هذه الالة للصفة معى العبر الا لاسماء  
 لان الاله اسم استثنائي المنفصل بحك ان يكون مسمى متعينا  
 للدخول في مسمى مسمى والصفة بحك ان يكون عدم الدخول فيه  
 متعينا وهما في من الطرفين غير متعین لان الاله  
 جمع مذكور والمراد منه يكون بعضا غير معين والعقل المعنى  
 هو الاله غير معين وجوله لا عدم وجوله فلا يصح الاله اسماء  
 لكل اسم متعین لان الاله للصفة لا للاسماء والاسم لو كان  
 للاسماء فكل من يروم الفساد والهم اسمى منه الاله تعالى  
 فكل من من معناه الاله اسماء الاله معناه يكون الاله مسمى  
 واسماء معناه مسمى الاله حل فيها فلا الاله علم من الوجود  
 اذ كان الاله للصفة فكل من يروم الاله موصوفه كونهما غير الاله  
 فكل من من معناه الاله اسماء باصبعي اجمال كون الاله من غير  
 ان يكون واجدا غير الاله تعالى معناه فكل من يروم الاله اسماء  
 معاراة لكل شيء ومعلوم ان معناه الاله موصوفه الاله موصوفه  
 اذ كان معناه الاله موصوفه حل في الاله موصوفه الاله موصوفه  
 الاله غير الاله تعالى من نظر النظر الى حق احد ان كون الاله غير

مستقنا

في الاله  
 في الاله  
 في الاله

الاله باعث للفساد وتعدد الاله من غير فهم الاله لا دخل  
 في الفساد في غير حاصل المعنى على بعد الصفة لو كان له غير  
 لم يرم الفساد وانما عجز بالجمع لان الاله كالموصوفه  
 الاصنام والعصم كالموصوفه غير الاصنام الصما  
 لسمي وعبر على انه يجوز ان يكون المراد لو كان فيها الاله  
 كل واحد منهم غير الاله كما لم يرم الفساد والفساد الى كل  
 واحد فالله لم يرم الفساد الى كل واحد واحد مع الاله  
 والكل لول لروم الفساد والاسم الى كل واحد واحد فثبت  
 الموجد وطعا وما يخصها من ان معناه الاله موصوفه الاله موصوفه  
 معناه الاله موصوفه الاله موصوفه الاله موصوفه الاله موصوفه  
 لاسم الاله تعالى الاله موصوفه الاله موصوفه الاله موصوفه

تجمع

في الاله  
 في الاله  
 في الاله

